

Hans Blumenberg
L'ANSIA SI SPECCHIA SUL FONDO



Questo libro parla di un'inquietudine esistenziale per ciò che si muove e perennemente ondeggia e oscilla come la superficie dell'acqua, spingendo l'uomo alla ricerca di ordine e sicurezza sia nel sistema politico sia negli enunciati filosofici. Le avventure sulle acque, i rischi di naufragio, i pericoli marini, l'affanno e la pena, nonché la nostra inadeguatezza antropologica, fanno sì che ci rivolgiamo per la nostra sopravvivenza ad artefatti simbolici, alla retorica, ai "verba" più che alle "res". Digressioni e deviazioni, aforismi, glosse, aneddoti, miti antichi, racconti filosofici: si compone di questo la materia cui Blumenberg attinge per riflettere intorno agli interrogativi che riguardano l'esistere dell'uomo e del mondo.



Edizione originale:
Die Sorge geht über den Fluss,
Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987

Copyright © 1987 by Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

Copyright © 1989 by Società editrice il Mulino, Bologna
Nuova ed. 2005.

Traduzione di Bruno Argenton

ISBN 88-15-10484-4

I lettori che desiderano informarsi sui libri e sull'insieme delle attività della Società editrice il Mulino possono consultare il sito Internet:
www.mulino.it

Hans Blumenberg

L'ANSIA SI SPECCHIA SUL FONDO

Indice

Presentazione, di Francesca Rigotti

I. Pericolo in mare

II. La cosa forse perduta

III. Differenze di fondo

IV. Una specie di ordine cosmico

V. Mancanze

VI. Inquietudini esistenziali

Indice dei nomi

Presentazione

Cielo, terra, acque

Hans Blumenberg morì nel marzo del 1996. Una stella del «firmamento filosofico» si spense senza aver avuto il tempo di veder passare e rimanere a lungo nei nostri cieli, pochi mesi dopo, nitida e splendente, la cometa Hale-Bopp. Proprio lui che si era sempre interessato di astronomia fino al punto di inventare una disciplina semiseria, l'astronoetica, che è la riflessione sugli astri dei rimasti sul pianeta Terra, mentre l'astronautica è la scienza dei navigatori dello spazio e la nautica è quella dei navigatori del mare. (1) Hans Blumenberg era sempre stato affascinato dalla volta del cielo e dai fondali degli abissi, dall'universo sconfinato dai miliardi di stelle e galassie e dalle acque profonde. Anzi, in parallelo alla sua astronoetica, gli si potrebbe attribuire l'invenzione, se non del nome, almeno di un'altra disciplina, la thalassonoetica, ovvero la riflessione sul mare dei rimasti sulla terraferma, l'elemento solido e sicuro in grado di proteggere gli uomini gettati, con la loro attrezzatura carente e inadeguata, sulle rive dell'esistenza. Se infatti l'imperturbabile volta del firmamento non interferisce coi destini dei mortali (buona al più a far cadere nel pozzo il filosofo che guardava le stelle) lo fa invece, eccome, la distesa delle acque, insidiosa e inaffidabile, spesso minacciosamente presente nei suoi scritti. In *Naufragio con spettatore* (2) e in *L'ansia* si specchia sul fondo l'autore propone una concezione antropologica dell'inadeguatezza umana dal punto di vista biologico. L'uomo di Blumenberg è un essere carente, non preordinato dall'istinto, un essere

1 Hans Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987; trad. it. di Bruno Argenton, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Bologna, Il Mulino, 1988.

2 Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979; trad. it. di Francesca Rigotti, *Naufragio con spettatore - Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna, Il Mulino, 1985.

che vaga inerme, sempre alla ricerca di artefatti simbolici per vincere la paura della vita nuda e trovare rimedio ai pericoli che essa presenta. (3) Leggere Blumenberg evoca spesso nel lettore l'eco delle parole di Stazio: «*primos in orbe deos fecit timor*»; fu proprio questo timore (degli uomini, genitivo soggettivo) a determinare gran parte della sua ricognizione filosofica e delle sue considerazioni di politica e di etica. E quale elemento incute più timore del mare, mobile, infido e - avrebbe detto il poeta lirico Semonide - volubile come la donna? Siamo esseri terricoli, scrive Blumenberg ricalcando il Carl Schmitt di Terra e mare, (4) viviamo e creiamo istituzioni sulla terraferma, chiamiamo «terra» un pianeta coperto per i 3/4 di acqua e paradiso «terrestre» il luogo della felicità. Il mare invece è imprevedibile e inaffidabile, soggetto a Posidone, l'infido «creatore di terremoti», è inquieto e suscita inquietudine (cura, Sorge).

Una biografia per opere e concetti

Il timore del mare era in Blumenberg più esistenziale che fisico, né probabilmente in quest'ultima forma aveva ragion d'essere per una persona abituata a convivervi, coi grigi e freddi mari settentrionali, giacché era nato e cresciuto sulle rive del Baltico. Hans Blumenberg nacque infatti nel 1920 nella città anseatica di Lubecca, battuta dalle onde e flagellata dal vento di mare come lo sono le città di Amburgo e di Kiel dove egli, il «mezzo ebreo» sfuggito per un soffio all'olocausto, (5) completò gli studi universitari.

3 Cfr. quanto egli stesso scrive in *Anthropologische Annäherungen an die Aktualität der Rhetorik*, in "Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart, Reclam, 1986, p. 115; trad. it. di Michele Cometa, *Approccio antropologico all'attualità della retorica*, in *Le realtà in cui viviamo*, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 95.

4 Né Teseo, né Giasone e nemmeno Odisseo affronterebbero il viaggio per mare se non ne fossero costretti, scrive Carl Schmitt in *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Leipzig, Reclam, 1942; trad. it. *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Milano, Adelphi, 2003. 8

5 Cfr. Harald Weinrich, *Knappe Zeit. Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens*, München, Beck, 2005, p. 159; traduzione italiana in preparazione, a mia cura, presso la casa editrice il Mulino.

Ma queste sono soltanto elucubrazioni esterne, dal momento che della sua vita sappiamo ben poco, poiché sempre egli cercò di nascondersi e celarsi al pubblico, al punto da rendersi leggibile ma non visibile. (6)

In un'epoca in cui i filosofi appaiono con la frequenza di soubrette in televisione e sui giornali, oltre che in luoghi più appartati e loro più convenienti come convegni, conferenze e seminari, è difficile immaginare un Blumenberg schivo, intento ad autoschermarsi.

Difficile da vedere, difficile da reperire, ma anche difficile da individuare tra le righe dei suoi molti e ostici scritti. Uno dei rari accenni autobiografici lo si ritrova nella prima delle «storie concettuali» o «concetti raccontati in storie» di una raccolta postuma di scritti uscita nel 1998. (7) «Mio padre» - racconta la storia - «era un fotografo di grande passione e di moderati successi. Sviluppava da sé le sue foto e io (ich) avevo il permesso di aiutarlo in questa affascinante attività in cui dal nulla nasce qualcosa che prima non c'era. Da questo processo creativo, prototipo della creazione biblica, ebbi sentore» - conclude Blumenberg - «di come nascono i concetti». Cinque volte ripete Blumenberg il pronome di prima persona, io, ich, cinque volte in due paginette, una rarità. Un altro accenno autobiografico, il secondo e forse l'ultimo, risale all'epoca in cui Blumenberg frequentava il liceo Katharineum di Lubecca. Il filosofo rievoca l'aula magna della scuola, dove il preside - personaggio che ricorda la signora Trinciabue in Matilda di Roal Dahl - teneva i «discorsi del lunedì» davanti agli allievi terrorizzati, sotto una scritta che diceva «La paura del Signore è l'inizio della sapienza», e che il ragazzo interpretava come un genitivo soggettivo, la paura che il Signore provava per qualcosa d'altro: «Quella sentenza dell'aula magna ha continuato a essere il contenuto della mia teologia»; «Salomone» - prosegue Blumenberg riprendendo Schopenhauer - «dice che l'inizio della sapienza è la paura di Dio, ma io credo che sia la paura degli uomini». Da interpretarsi come genitivo soggettivo, nel senso della massima di Stazio.

6 Come scrive Franz Josef Wetz in una guida al pensiero di Blumenberg (Hans Blumenberg zur Einführung, II ed. Hamburg, Junius Verlag, 2004).

Insomma, ricostruire una biografia che non coincida esclusivamente con gli scritti e con i passaggi di carriera universitaria di questo autore doppiamente invisibile, sia nello stile dell'esposizione, astratta e impersonale, sia nel mondo della vita, è dunque impresa ardimentosa cui nessuno si è cimentato finora. (8)

Che la sua storia sia dunque mantenuta a livello concettuale, come sembra aver preferito egli stesso, benché anche l'esposizione dei suoi concetti sia ardua. Blumenberg scriveva in maniera involuta e complicata, presentando i problemi in termini fortemente allusivi. La maggior parte delle sue pubblicazioni non è riassumibile né riducibile a un messaggio chiaro e distinto. Le sue tesi non sono mai dispiegate in maniera nitida e ordinata, né mai le si troverà in un punto preciso dell'esposizione, magari annunciato. A fatica le si reperirà da qualche parte tra le righe, infilate in una narrazione, sospese in una frase ironicamente allusiva, con una tendenza che andava sempre più accentuandosi con gli anni, tant'è che i Paradigmi per una metaforologia, un'opera del 1960, appaiono di una clarté quasi cartesiana se paragonati alla Passione secondo Matteo del 1988, per non parlare delle Hóhlenausgänge (Uscite dalla caverna) del 1989. (9) Nonostante la difficoltà, chi legge rimane affascinato dall'ampiezza degli interessi di Blumenberg e dalla ricchezza di dati e riferimenti provenienti dalla filosofia, dalla storia, dalla letteratura, dall'astronomia, dall'antropologia, dalla teologia.

7 Si tratta di Hans Blumenberg, *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998; trad. it. di Martino Doni, *Concetti in storie*, intr. di Laura Boella, Milano, Medusa, 2004. L'episodio narrato tra poco, da me tradotto, è alle pp. 7-8 dell'edizione originale tedesca.

8 L'episodio liceale si trova nella *Matthäuspasion*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988; edizione italiana e traduzione di Carlo Gentili, *Passione secondo Matteo*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 61-66, ed è citato e commentato nell'Introduzione di Andrea Borsari (a cura di, Hans Blumenberg. *Mito, metafora, modernità*, Bologna, Il Mulino, 1999), una breve ma preziosa ricostruzione biografica di questo autore. Colgo l'occasione per ringraziare qui Andrea Borsari, cui mi accomuna la lunga frequentazione dell'opera di Blumenberg, per i saggi consigli e suggerimenti nella stesura di questo testo.

9 Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, Bouvier, 1960 e 1997; trad. it. di Maria Vittoria Serra Hansberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, Il Mulino, 1969; *Matthäuspasion*, cit.; *Hóhlenausgänge*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989 (traduco «Uscite dalla caverna», al singolare, per assonanza del titolo tedesco con la denominazione del mito platonico della caverna, in tedesco *Hóhlengleichnis*). La bibliografia delle opere di Blumenberg a cura di Andrea Borsari in Hans Blumenberg. *Mito, metafora, modernità*, cit., pp. 421-476.

I suoi dialoghi con gli autori antichi e moderni, impregnati di scetticismo e di una buona dose di ironia e sarcasmo, incuriosiscono e attirano l'attenzione.

E se risposta non c'è né tantomeno ci sono conclusioni definitive, resta comunque la narrazione, resta la storia: di ciò di cui non si può parlare non si deve tacere, sembra concludere Blumenberg, si deve raccontare, in storie avventurose e poetiche, di persone, concetti o metafore, piccoli drammi che hanno sì una fine ma mai un finale catartico in cui i nodi si sciolgono e la soluzione viene alla luce. Se questo vale, in parte, persino per le opere monografiche più sostanziose, tra le quali, oltre a quelle già citate, sono da menzionare *Die kopernikanische Wende* (La svolta copernicana) del 1965, *Elaborazione del mito* del 1979, *La leggibilità del mondo* (1981), *Tempo della vita e tempo del mondo*, del 1986, tanto più varrà per le operette minori, chiamiamole così, per lo più raccolte di brevi saggi e articoli (alcune uscite solamente postume) tra le quali questo *L'ansia si specchia sul fondo*, (10) ove i testi iniziano con un aneddoto, una citazione, un passo epistolare, un riferimento biografico, e poi esplodono in considerazioni filosofiche condotte secondo la forma musicale della variazione sul tema - così variate e così libere da perdere talvolta di vista il tema stesso - e sviluppate attraverso riferimenti, rapidi e scintillanti, curiosi, stravaganti, calmi o angosianti, a svariati campi del sapere filosofico, letterario, teologico o scientifico. La cura attraversa il fiume/L'ansia si specchia sul fondo *La thalassonoetica* nella versione di un'inquietudine esistenziale per ciò che si muove e perennemente ondeggia e oscilla come la superficie dell'acqua, spingendo l'uomo alla ricerca di ordine e sicurezza sia nel sistema politico sia negli enunciati epistemologico-filosofici, (11) è sviluppata da Blumenberg, oltre che nel già

10 Hans Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987; trad. it. di Bruno Argenton, *L'ansia si specchia sul fondo*, Bologna, Il Mulino. Tra le raccolte di saggi sono da ricordare almeno *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997; *Ein mögliches Selbstverständnis*, Stuttgart, Reclam, 1997; *Lebensthemen. Aus dem Nachlaß*, Stuttgart, Reclam, 1998 e *Löwen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001.

11 «Il pensiero è una paura trasformata, è una paura che si è data una attrezzatura metodica», scrive Aldo Gargani in *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, Torino, Einaudi, 1975, p. 95.

menzionato Naufragio con spettatore, in *L'ansia* si specchia sul fondo, sul cui titolo originario, *Die Sorge geht über den Fluß* (La cura attraversa il fiume), e la scelta della traduzione italiana è necessario spendere qualche parola.

Questo anche per non perdere di vista il rapporto con il pericolo rappresentato dall'acqua per la condizione umana, in una situazione in cui il fondo non è fisso e come tale non permette mai di dimenticare il rischio nautico, e dove la metafora privilegiata è quella di «fondo», «fondamento».

Il titolo originale si rifà dunque a una favola del poeta latino di origine spagnola Gaio Giulio Igino, favola che sarebbe stata probabilmente dimenticata se non fosse stata ripresa da Heidegger in *Essere e tempo*. «Cura cum fluvium transiret...», inizia la favola, ma noi, nel tradurre il latino cura con l'italiano «cura», non possiamo non riflettere su questo termine, oggi spesso spinto verso il significato dell'inglese care nel senso di attenzione e assistenza anche materiale agli altri. Benché anche il termine latino sia polisemico e indichi non soltanto inquietudine ma anche sollecitudine, cura, amministrazione, premura e devozione, questa cura è inquietudine esistenziale (*Sorge*), è apprensione e affanno. Protagonista della storia è allora la cura (personificata in Cura da intendersi come inquietudine), la quale, nel momento in cui attraversava un fiume, si fermò pensosa a modellare qualcosa con la creta, chiedendosi che cosa stesse facendo («dum deliberat quid iam fecisset»). Sopraggiunge Giove e a lui Cura chiede e da lui ottiene di infondere lo spirito nella sua creatura. Ma quando Cura volle dare ad essa il proprio nome, Giove intervenne dicendo che invece bisognava darle il suo. Mentre disputavano, si fece avanti anche Terra (*Tellus*) che voleva attribuirle il suo, di nome, perché aveva offerto parte del proprio corpo. I tre scelsero come giudice Saturno - in quanto dio dell'elemento originario, il tempo, interpreta Heidegger, e la «cura» è il modo di essere che domina la vicenda temporale dell'uomo nel mondo. (12)

12 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1927; trad. it. *Essere e tempo*, a cura di Pietro Chiodi, Milano, Longanesi, 1976 2. La favola della cura è al par. 42, cap. VI («La cura come essere dell'esserci»), pp. 246-248. Cfr. Bruno Accarino, *Nomadi e no*, in Borsari (a cura di), Hans Blumenberg, cit., pp. 290-291, nota 5. 13

Saturno così decise: «Tu, Giove, che desti lo spirito, lo riceverai dopo la morte, tu Terra, che le desti il corpo, riprenderai il corpo. Ma poiché Cura la modellò per prima, possederà questa creatura finché vivrà. Giacché poi esiste una disputa sul nome, sarà chiamata uomo (homo)» - si noti che solo a questo punto il mito antropogonico si rivela esplicitamente - «perché fatto di humus». La cura/inquietudine - dice la storia - è la vera creatrice e accompagnatrice dell'uomo, anche se nell'ultima riga dell'ultima pagina del libro Blumenberg si sgancia dalla origine del termine e si aggrappa alla mera parola, l'ultima parola immaginaria del filosofo Martin Heidegger.

Quali potrebbero essere state le ultime parole di un filosofo che si occupò di cura e di morte e soprattutto dell'«essenza del fondamento» (Wesen des Grundes)? Che cosa potrebbe aver detto Heidegger in punto di morte, si chiede Blumenberg? Forse qualcosa come: «Kein Grund mehr zur Sorge» nel doppio senso di: «Nessun motivo per preoccuparsi» e di «Nessun fondamento per la cura». Nonostante la seriosità della storia, Blumenberg non resiste dal porsi una domanda curiosa: perché la cura raccoglie il fango mentre attraversa il fiume? Non le sarebbe bastato raccoglierlo dalla riva? No, anzi, il particolare del camminare nel fiume invece che lungo il fiume è importante. La cura attraversa il fiume per potersi specchiare nelle sue acque. È raccogliendo questo spunto che l'editore italiano ha proposto il nuovo titolo. L'ansia (cura) si specchia sul fondo non per vanità, come Narciso, bensì per avere presenti i propri tratti e in base ad essi modellare la creatura fangosa «a sua immagine e somiglianza».

Nessun fondamento (Kein Grund)

Caratteristica del pensiero di Blumenberg è la rinuncia alla certezza e al fondamento dei principi filosofici, epistemologici, etici. La necessità di rinunciare alla fondazione ultima, anche minimale, della filosofia, aleggia in questo come in altri scritti del filosofo. Le avventure sulle acque, i rischi di naufragio, i pericoli marini, l'affanno e la pena, nonché la condizione di inquietudine dell'uomo, la sua inadeguatezza antropologica, lo spingono ad aiutarsi a sopravvivere grazie ad artefatti simbolici, grazie alla retorica, ai verba più che alle

res. Ma i verba, le parole, non sono solide e rocciose come il terreno sotto i piedi. Sono fluide, scorrono, si muovono, fluiscono come le acque del fiume di Eraclito. A partire dagli inizi del Novecento, dalla prima intuizione einsteiniana della relatività nell'annus mirabilis 1905, matematici e fisici minarono per sempre il fondamento solido delle certezze assolute: vennero meno le situazioni garantite, i regimi teorici di sicurezza necessitante e apriorica, le qualità stabili, fisse, solide e oggettive, lo statuto ideale e assoluto dell'evidenza. (13)

Il contributo di Blumenberg a questa storia fu quello di non venerare nulla, né la divinità fuori di noi né il dio della nostra natura; fu quello di sostituire la retorica all'evidenza. Nella logica dell'evidenza solare e luminosa la verità si impone da sé perché è ciò che si vede, è evidente, si impone in virtù della sua forza interna. (14) A questa tradizione che illude col fascino della banalità si contrappongono l'argomentazione retorica e la verità consensuale: esse stabiliscono l'accordo tramite la persuasione, presuppongono comunanza di orizzonti, si appoggiano alla retorica come argomentazione dotata di ragioni buone anche se non stringenti e alla pragmatica della comprensione condotta attraverso concezioni rivedibili.

Deviazioni e cambiamenti di finale

Se non siamo più illuminati dallo splendore della verità (15) né sentiamo un terreno solido e sicuro sotto i piedi, ci aggireremo cauti, come fa Blumenberg muovendosi come un gatto che tasta accuratamente il terreno con le zampe, sulla fragile cultura della contingenza e dell'ironia (ma anche della solidarietà), condivisa da Nietzsche, Freud, Rorty e Davidson, cercando deviazioni (Umwege)

13 Cfr. quanto scriveva negli anni Settanta Aldo Gargani in *Il sapere senza fondamenti*, cit., e nell'introduzione a A. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Torino, Einaudi, 1979.

14 Cfr. Francesca Rigotti, *Blumenberg e oltre Blumenberg: il linguaggio per metafore e immagini e la filosofia pratica*, in A. Borsari (a cura di), *Hans Blumenberg*, cit., pp. 105-107.

15 L'idea persiste nel mondo della religione, dove un titolo del genere venne imposto proprio a un'enciclica, la *Veritatis splendor* promulgata dal papa Giovanni Paolo II nel 1993.

dalla strada principale: le deviazioni vanno seguite con intenzioni terapeutiche, scrive Blumenberg nel paragrafo così intitolato, perché esse danno alla cultura la funzione di umanizzare la vita, anzi, noi esistiamo soltanto in quanto imbocchiamo le vie traverse. La presunta «arte di vivere» che cerca la via più breve e diritta è, per quello che di conseguenza esclude, barbarie (p. 131). Se tutti si andasse per la stessa strada, uno solo arriverebbe per primo e tutti vedrebbero le stesse cose. Le deviazioni sono invece infinite e permettono una pluralità di visioni: il rischio della loro inconciliabilità è alto ma va corso. (16)

In questa raccolta di digressioni e deviazioni, di aforismi, glosse, aneddoti e racconti filosofici di cui - come se detto - è impossibile offrire un sunto o anche solamente una guida di lettura - Blumenberg dipinge l'orrore di un mondo completamente sensato. Il filosofo invece ha da tempo rinunciato a cercare il senso del mondo, cosa che fa in genere chi vuole correggerlo o modificarlo, preferendo usare l'ironia e migliorare i finali delle storie con effetti imprevisi, come nelle immaginarie «ultime parole di Heidegger». Ne è un esempio la favola di apertura del libro: un naufrago, racconta Esopo, insulta il mare perché attira gli uomini per poi mandarli a morte. Per difendersi, il mare attribuisce la responsabilità ai venti. La favola, commenta Blumenberg, è bella ma incompleta, perché ai venti non è stata concessa l'ultima parola e così non han potuto difendersi e gettare a loro volta la colpa su altri. Un ulteriore esempio, la scena dell'estate del 1910 - quando lo scrittore Thomas Mann si trova in difficoltà durante una gita in canoa - raccontata dalla moglie del suo editore, Hedwig Fischer. Lo scrittore era uscito sul Baltico con la figlia quattordicenne dei Fischer e, a causa della bonaccia, i due erano arrivati a riva con forte ritardo e al loro arrivo festeggiati «come se avessero scampato un pericolo mortale» - così la racconta la signora Fischer - o subendo un po' di ritardo per il calar del vento - come minimizza invece Thomas Mann.

Le situazioni che si presentano per mare sono critiche per tutti ma soprattutto per i filosofi, dai quali ci si aspetta qualcosa di più che dagli altri.

16 Sul carattere teoretico di deviazioni/digressioni cfr. A. Borsari, L'«antinomia antropologica», in Borsari (a cura di) Hans Blumenberg, cit., pp. 343-418, 409-410. 16

Perfettamente all'altezza delle aspettative fu Leibniz, quando nel 1690 si trovò a navigare da Venezia a Napoli e venne sorpreso da una spaventosa burrasca. Senza scomporsi, avendo capito che i marinai volevano gettarlo in mare e spartirsi le sue cose tanto era solo un eretico protestante, Leibniz tira fuori di tasca un rosario e si mette a pregare. Che cosa ci faceva, viene da chiedersi, un protestante con in mano un oggetto di culto demonizzato da luterani e calvinisti come simbolo di depravata superstizione e idolatria? Qualcuno a Venezia gli aveva consigliato di portarlo con sé per ogni evenienza. E in effetti il rosario salva Leibniz, anche se in un senso tutto particolare. Non è disonorevole pensare, scrive Blumenberg, che «Leibniz si sia aggrappato al filo che deve guidare l'orante attraverso il labirinto delle sue divagazioni» (p. 27). Ottimo esempio di «allusione» tipicamente blumenberghiana, che illustra il metodo seguito dall'autore in questo come in altri scritti. Il lettore è presunto infatti, per comprendere e godere dei riferimenti dati solo per accenno, essere a conoscenza della metaforica leibniziana del filo del ragionamento e della scoperta (filum inveniendi) che orienta il filosofo nel labirinto delle deduzioni. Il «filo» del ragionamento è in effetti una delle 17 metafore preferite da Leibniz: la nostra mente, così spiega, tende a imbrogliarsi nel «dedalo» delle nozioni complesse e dei ragionamenti troppo lunghi e ha bisogno di un filo di Arianna che sostenga il pensiero e ne diriga il procedere. Anche se poi, nel caso della tempesta, il filo di Arianna subisce una curiosa metamorfosi nel filo che passa tra i grani dello strumento di preghiera dedicato alla Vergine Maria, ed entrambi diventano una robusta gomina che salva Leibniz e Blumenberg dalla furia delle onde per riportarli sani e salvi sulla terraferma a fare da spettatori al naufragio. Il lettore potrebbe giocare a vedere quante allusioni riesce a riconoscere in questo testo, anche se l'unico che riuscirebbe a scioglierle tutte sarebbe esclusivamente colui che le ha pensate e scritte, il dottissimo Blumenberg.

Francesca Rigotti

L'ANSIA SI SPECCHIA SUL FONDO

Capitolo primo

Pericolo in mare

Diffamazione del mare

Il naufrago che in una favola di Esopo è stato gettato sulla riva, si desta dal primo sonno dello sfinimento e scopre che il mare è di nuovo tranquillo. Allora lo prende la rabbia, e si mette a inveire contro ciò che lo aveva fatto naufragare: col suo bell'aspetto il mare attira gli uomini, e quando lo seguono li manda a morte. Il mare, comparendogli sotto forma umana, replica all'irato: «Non rimproverare me, ma i venti, perché io non sono per mia natura diverso dalla terra; ma quelli mi saltano addosso e mi sollevano in onde selvagge». Come spesso accade nelle favole, la morale della storia sembra assai lontana da ciò che ci si aspetta. Quando viene commessa un'ingiustizia, si dice, non bisogna dare la colpa a chi la compie, se è soggetto ad altri che glielo hanno ordinato. Bello davvero, se questa dovesse essere una morale. La favola è bella, ma incompleta. Essa delude, perché se il mare può paragonarsi alla terra ferma, invocare la giustificazione più persuasiva per i Greci - la sua *physis* -, allora la responsabilità resta ai venti. La favola è un frammento; anche i venti, dopo essere stati a loro volta rimproverati dal naufrago, avrebbero dovuto avere la parola. Così ad esempio: il mare non è come la terra. Essa non si muove, quando ci gettiamo su di lei. Per farla tremare occorre lo Scuotiterra. Se il mare non ci fosse ubbidiente, non vi sarebbero onde, non vi sarebbero naufragi.

Naufragare per professione

I naufragi non possono mancare nei destini di statura classica. Nelle vite dei filosofi greci li troviamo come prove dalla collocazione variabile; l'apostolo Paolo, nella seconda lettera ai Corinti, dice di

averne fatti tre (gli Atti degli apostoli gliene concedono uno solo). Goethe lo sfiora tra Messina e Napoli, e nel poemetto epico Alessio e Dora fa desiderare all'eroe che la nave su cui è imbarcato vada a picco, perché i delfini - inesperto com'è del nuoto - lo riportino dall'amata, che forse gli è già stata infedele. Esporsi all'estremo pericolo è il prezzo per giungere dal tormento del dubbio alla sicurezza. Per il filosofo questa è la via obbligata. Come potrebbe tener lezione sulle cose ultime e penultime chi non era stato in loro balia? Egli si aggrappava a una tavola della nave sfracellata - è noto a tutti che i filosofi non sanno nuotare -, si lasciava gettare a riva e proseguiva il proprio insegnamento nel più vicino ginnasio, come se nulla fosse accaduto. Qui stava l'essenziale: filosofi si era quanto più non ci si lasciava turbare da tali interruzioni. Bisognava però assicurarsi che all'interno del paese abitavano uomini, e allo scopo c'erano le figure geometriche tracciate sulla sabbia della riva ivi lasciate al momento giusto, non cancellate dal vento - come se da sempre sulle spiagge ci si fosse dedicati soprattutto a questo genere di attività. La virtuale onnipresenza dei presupposti era il nocciolo del platonismo. Dalla teoria dell'anamnesi conseguiva che il matematico può essere dappertutto a casa propria, che da ogni naufragio può subito andare all'opera. Così è rimasto fino ad oggi. Le storie degli esuli ne sono la prova. Finita l'epoca dei naufragi reali, è la volta di quelli metaforici: lo straniero espulso o fuggito, ancora ignaro della lingua del paese, riempie le sue tavole, là come qui. E platonismo è una filosofia per i naufragi; ne fa degli episodi, mentre le lingue li trasformano in catastrofi anche e proprio quando è dell'universale che si deve trattare; basta solo che sia l'universale umano. Qui nessuna via porta difilato dalla riva salvatrice alla scuola dove attendono gli allievi bramosi di apprendere. Anche di questo, o forse soprattutto di questo fanno esperienza coloro che, per professione, scampano ai naufragi.

Nemici

Due che si odiavano si imbarcano sulla stessa nave, e per stare il più lontano possibile l'uno dall'altro vanno il primo a prua e il secondo a poppa, e lì restano. Quando d'improvviso la nave è travolta da una tempesta e sta per affondare, quello che si trova a poppa chiede ad uno

dei marinai quale parte si sarebbe sommersa per prima. «La prua» è la risposta. «Allora non mi rincresce la morte, perché mi dà modo di vedere prima il mio nemico affogare». La storia è finita nel corpus delle favole di Esopo e lì è rimasta. Essa deve infatti far riscontro alla morale dell'epimythion: alcuni, per odio verso i propri nemici, sono disposti a sopportare mali terribili se solo prima ne vedono colpito l'altro. Ciò combina male con la storia, perché nessuno dei due si è imbarcato per veder l'altro affogare. Si tratta piuttosto di una piccola consolazione per uno dei due, dopo che il naufragio appare inevitabile. Per l'ambiente esopico la favola è in ogni caso troppo complicata. Non ci è consentito chiedere e apprendere cosa l'altro, dopo essersi informato, fa e dice, quando viene a sapere che affonderà per primo con la prua. Perché non dovrebbe pensare che la gioia maligna del passeggero a poppa è perlomeno compensata dal suo più lungo tormento? La favola esopica non conosce il congiuntivo, e ancor meno tollera sottigliezze psicologiche. La storia avrebbe meritato di uscire da questo vicolo cieco della tipicità del genere. L'ingenuità della favola impone che la distribuzione dei due nemici tra la poppa e la prua sia casuale: l'uno si porta là perché l'altro è già qui. Perciò solo nel momento del pericolo si scopre che questa distribuzione dei posti e delle chances dà occasione all'immoralità. Essa comincia con la domanda e finisce con la gioia perversa. Un perfezionamento che alla favola è giustamente sconosciuto potrebbe rinunciare al naufragio reale e accontentarsi di quello potenziale. Prima ancora di cominciare il viaggio uno dei due si informa su quale sia il posto più sicuro in una nave in caso di pericolo (come talvolta fanno ancora i viaggiatori in treno o in aereo, ognuno di noi lo ha visto). Quando poi utilizza l'informazione che il luogo più sicuro è la poppa per sistemarsi appunto lì, l'altro sale a bordo, scorge il passeggero a lui importuno e si reca dalla parte opposta della nave. Forse non viene mai a sapere quale svantaggio comporta questa sistemazione, mentre il suo nemico comincia ora a fantasticare sulla soddisfazione che gli procurerebbe una sopravveniente tempesta con naufragio. Alla fine del viaggio abbandonerebbe la nave con la sensazione di essere stato favorito. Ad alcuni basta questo per lasciar vivere i propri nemici. Per la morale non basta, ma basta per sopravvivere.

Passare inosservati

Per i filosofi i viaggi per mare sono pericolosi non solo a causa dei naufragi, che sono gli infortuni tipici del loro mestiere; anche altrimenti si presentano di continuo situazioni critiche nelle quali ci si aspetta da loro qualcosa di più che dagli altri. Bione di Boristene, scita ed ex schiavo, che aveva ereditato dal proprio padrone e, conforme alla regola dell'arte, ne aveva bruciato gli scritti retorici, ha lasciato poco più che alcune sentenze e aneddoti di crudo cinismo, uno dei quali sembrò a Francesco Bacone meritevole di essere incluso nella propria raccolta di apoftegmi. L'instancabile peregrinatore tra le scuole della sapienza e tra le isole e le città viaggiava spesso per mare, ed era indurito ai suoi pericoli più di parecchi marinai. Lo si vide una volta che sulla nave si era abbattuta una tempesta di tale violenza che persino quei marinai bestemmiatori e selvaggi si misero a chiedere soccorso ai numi. Il filosofo, pure un incredulo ostinato con un tratto edonistico, intimò loro di far silenzio, perché così non avrebbero fatto che attirare l'attenzione degli dei: Peace, let them not know ye are bere. Morale: chi non crede agli dei, anche nel bisogno farà meglio a non pregare.

Un eretico a bordo, nell'Adriatico e sul Danubio

Anche Leibniz fu in Italia. Tra il marzo 1689 e il marzo 1690, da Venezia fin giù a Napoli. Anch'egli, il 9 maggio 1689, fece un'ascensione sul Vesuvio. Leibniz viaggia su incarico del suo sovrano per rintracciare delle fonti per una storia della casa Guelfa. Il legame genealogico con gli Estensi di Ferrara era considerato una leggenda. Leibniz - altrimenti non sarebbe stato Leibniz - lo documentò. Forse è l'alto scopo che non gli consentì di scrivere il suo Viaggio in Italia. Noi sappiamo solo ciò che ne ha raccontato, e questo solo dalla testimonianza del suo segretario degli ultimi anni, J.G. Eckhart. Si può dire che nessuno dei primi viaggiatori che si recavano in Italia poteva sottrarsi ad una traversata per mare. Si evitavano così le cattive strade, gli agguati dei briganti, e si contemplavano con animo sereno le lunghe coste. Finché a ciascuno toccava la sua burrasca. Da Venezia Leibniz navigava lungo la costa «tutto solo in una piccola barca», cioè come

unico passeggero. Ed ecco che si leva appunto «una spaventosa burrasca». Molte volte, riferisce Eckhart, Leibniz gli aveva raccontato che i marinai, credendo che il passeggero ignorasse la loro lingua, «si erano messi d'accordo in sua presenza di gettarlo fuori bordo e spartirsi le sue cose». Un Leibniz sa come cavarsela anche in un frangente del genere. Per ogni evenienza ha in tasca la cosa giusta. Questa volta si tratta di un rosario, che tira fuori come se fosse giunto il momento di usarlo. Lo si vede pregare. A questo punto uno dei marinai dichiara ai suoi compagni di non aver l'animo di uccidere il passeggero, poiché si vede che non è un'eretico. Così il filosofo scampa la morte e sbarca a Mesola. 25 Così com'è stata tramandata questa storia, non può averla raccontata Leibniz. Che quel marinaio si sia potuto dissociare dal progettato omicidio, si spiega solo se lo scopo originario dei complici non era la rapina. Piuttosto, la spaventosa burrasca deve aver suggerito alla loro fede ingenua l'idea che l'eretico tedesco a bordo avesse attirato sul loro capo l'ira divina, mettendoli in pericolo di morte, e che per placare la vendetta della divinità dovevano togliere di mezzo quello scandalo. Il fatto che la prospettiva di un'illecita appropriazione dei beni del passeggero fosse accompagnata da un così pio proposito non attenua la riprovazione morale dell'osservatore; fa solo capire perché l'uso del rosario poté eliminare il motivo per eliminarlo. Questo particolare del rosario dimostra che il movente della rapina non sarebbe bastato a costargli la vita. Il più forte oggetto apotropaico sventò il motivo più forte. Proprio perciò l'episodio va esaminato più attentamente. Secondo il resoconto che ci è pervenuto, Leibniz si è reso responsabile di una duplice simulazione. Innanzitutto - ma questo nessuno lo troverà criticabile - non lasciò trapelare che sapeva del progetto dei marinai, in quanto comprendeva la loro lingua. La cosa ci giunge alquanto inverosimile, dato che il gergo dei marinai è di regola incomprensibile anche per chi conosce perfettamente la lingua del paese. Né è molto più plausibile che il viaggiatore straniero si fosse ad ogni buon conto preparato, per intelligenza preventiva, all'eventualità che i marinai lo facessero responsabile dell'infuriare degli elementi? Non è sempre stato così, che dappertutto gli stranieri venivano sospettati di aver fornito agli dei il pretesto per la pestilenza o la siccità del momento? Leibniz non ha capito - questa è una razionalizzazione posteriore. Ma sapeva come si ragiona in questi frangenti, e sapeva

quindi anche ciò che lo aspettava: un eretico tedesco nella burrasca - dove non lo si sarebbe considerato il prezzo per la clemenza della divinità? Non gli avevano consigliato a Venezia di portare con sé, per tutte le evenienze, un rosario, al quale chi gli aveva dato questo suggerimento avrà attribuito tutt'altra virtù da quella poi effettivamente esercitata? Il secondo momento di simulazione nella condotta di Leibniz dà più adito a scrupoli. Pensiamolo in forma di una domanda indirizzata a Kant: è lecito fingere di pregare quando non lo si fa affatto, e per di più secondo l'inferiore rito di una religione alla quale non si appartiene e non si crede, solamente per salvare la propria vita? Ogni kantiano si troverebbe qui nel più grave imbarazzo, non per l'incertezza sulla possibile risposta di Kant - su di essa non ci può essere dubbio -, ma per la compatibilità di questa risposta con la morale che anche un kantiano può pretendere dalle proprie forze. Si è tramandato esplicitamente che Leibniz ha appunto solo «fatto finta di pregare». Così egli ha forse raccontato, così si doveva raccontare di lui. Ma proprio perché la costrizione narrativa è sicura, si può lasciare in sospeso se le cose siano andate realmente così. Una spaventosa burrasca: anche un Leibniz ha paura. In circostanze del genere ha pregato anche chi non sapeva bene come si fa. Non è disonorevole pensare che in mezzo alla tempesta Leibniz si sia aggrappato al filo che deve guidare l'orante attraverso il labirinto delle sue divagazioni. Molto più importante è un'altra cosa, il fatto cioè che la scena illustra come a Leibniz non possa essere costato un grande sforzo compiere un rito al quale per convinzione non avrebbe mai partecipato. Al contrario, dobbiamo pensare al piacere con cui può aver raccontato più e più volte questa storia, perché essa conteneva per così dire la dimostrazione pratica del suo superiore pluralismo confessionale: uno spirito tollerante, che conforme al suggerimento di Epicuro segue gli usi del posto e sacrifica alle divinità locali. Nella storia delle religioni non c'è soltanto l'impressionante realtà del loro rigorismo e dei loro martiri: come contrasto c'è anche, specialmente in prossimità degli illuminismi, la grandiosità di coloro che credono di poter conciliare nella propria persona tutte le possibilità di tali scissioni e frazionamenti dell'uomo. Sotto questo aspetto essi partecipano l'indulgenza del loro dio razionale con l'ingegnosa solerzia degli uomini nel cercare di assicurarsi il suo favore. Perfino una cosa del genere si può fare senza danni per l'animo

e per la ragione, mostra il Leibniz che nella tempesta tiene tra le mani il rosario. Un ultimo sguardo sulla piccola imbarcazione nella tempesta accetta il rischio di esagerare con un ulteriore rovesciamento delle motivazioni. I marinai avrebbero effettivamente destinato fin da principio il tedesco dai voluminosi bagagli a vittima di un atto brigantesco. Quando poi hanno tutte le mani occupate nel manovrare la nave nella tempesta e non possono far nulla per la divinità, scorgono d'un tratto nel passeggero in preghiera il pegno per il superamento del pericolo che li minaccia, e in seguito magari attribuiranno la propria salvezza a questo viaggiatore tanto straniero quanto pio. Così il motivo che li fece desistere dai loro propositi briganteschi non sarebbe stato solo l'accettazione. Attorno al passeggero si era diffusa un'aura di intoccabilità che, quando i venti si sono placati, lo mette al riparo da ogni assalto della cupidigia. Sbarca a terra come uno che ha fatto il suo dovere. La cosa potrebbe finire qui se non ci fosse uno che, capitatagli questa storiella sotto gli occhi, non avesse portato alla luce dai suoi inesauribili fondi eruditi qualcosa di così calzante da rendere inevitabile un post-scriptum. Come fondatore della nuova disciplina filosofica dell'«estetica» Georg Friedrich Meier non è noto quanto Baumgarten, ma al pari di Baumgarten è stato reso memorabile da Kant come autore di un testo per l'insegnamento universitario, il Compendio della teoria della ragione del 1752. Questo wolffiano dunque scrisse anche un Risarcimento dell'onore della ragione contro i liberi spiriti, uscito ad Halle nel 1747, un anno prima dei Principi di tutte le belle arti, e nel quale si trova anche una sezione Sulla libertà di parola. Qui si offriva il modo di non fare troppo rumore sui motivi per trattare della casistica della franchezza in materia di religione: se sia lecito simulare il contrario della propria vera opinione, ad esempio perché altrimenti perderemmo «tutta la nostra felicità terrena, o addirittura la nostra vita». Proprio a questo proposito si poteva far riferimento a Leibniz, che questa volta naviga sul Danubio alla volta di Vienna; anche qui unico straniero in mezzo a marinai tutti italiani. Si levò la «terribile tempesta» necessaria a creare la situazione critica, e di essa i marinai individuarono subito la causa: l'eretico a bordo. Quando Leibniz sente cosa si propongono di fare con lui, tira fuori nella cabina il rosario - comunque l'avesse sotto mano - e si mette «su una sedia facendo la faccia più devota del mondo». I marinai che entrano col «proposito

omicida» restano senza parole, e non possono far altro che pentirsi e lasciar vivere il filosofo. L'autore volge fiducioso gli occhi al lettore e chiede «se Leibniz avrebbe potuto trovare altri mezzi, e se avrebbe reso il minimo servizio alla vera religione qualora si fosse fatto riconoscere, anche solo col suo silenzio, per protestante?» Non occorre attendere la risposta del lettore, e con questa domanda poteva concludersi il § 44.

Casistica aggravata del pericolo in mare

La casistica morale è interessante solo nei rigoristi; per i casi limite del pericolo di morte ogni lassismo morale ha pronta quasi ogni licenza, e sottrae così ciascuno dei propri principi alla prova definitiva della sua validità. Lo *ius necessitatis* richiede il rigorismo, per isolare idealmente il tipo di conflitti che è suo compito «regolare». Kant, e la cosa non dovrebbe sorprenderci, ha fatto ricorso due volte ai naufraghi, per chiarire una distinzione relativa al diritto di necessità alla quale attribuiva molta importanza. L'indulgente principio secondo cui «necessità non ha legge» (*necessitas non habet legem*), non potrebbe essere riferito al diritto, da parte di chi sta per affogare, di portar via con la violenza ad un altro la tavola salvatrice, per assicurarsene il possesso. Il principio concerne piuttosto l'oggettiva abdicazione di ogni legislatore, il quale non può associare una sanzione penale alla legge che proibisce l'azione di salvare la propria vita sacrificando la vita di un altro (e quindi la sua mediatizzazione assoluta). Infatti «la minaccia di un male che è ancora incerto (la morte a cui si è condannati da una sentenza giuridica) non può controbilanciare il timore di un male che è certo (quello di annegare)». Viene considerato il legislatore che non può cadere nella contraddizione di punire un manifesto delitto con una sanzione la cui inefficacia è altrettanto manifesta della validità della prescrizione. Con ciò «il fatto della conservazione di se stesso per mezzo della violenza» non è per nulla scusabile o, col termine di Kant, «non colpevole» (*inculpabile*), ma piuttosto è per così dire condannato all'impunità, la quale viene perciò definita «impunità soggettiva», benché non consideri il soggetto del naufrago in conflitto tra la conservazione di sé e la conservazione dell'altro, ma esclusivamente le difficoltà del legislatore in conflitto con la finalità del proprio agire.

Primariamente il delitto e per inclusione il delinquente sono, per la situazione di fatto, «non punibili» (impunibile). Quello che si è salvato colpevolmente se ne va impunito; la sua colpa resta affar suo. Ora, come in ogni casistica della situazione limite sorge qui il tormentoso problema se l'ampiezza del possibile conflitto sia stata considerata in maniera realmente esaustiva, una volta ammesso che la mediatezza della punizione (la morte per una sentenza giuridica) non può essere maggiore della perdita (della vita) immediatamente evitata. Kant pone sì l'esplicita condizione che il naufrago che si salva pone si debba trovarsi «con un altro in eguale pericolo di vita»; ma con ciò la situazione iniziale del suo atto di violenza non è sufficientemente precisata, come si può facilmente desumere dall'altra presentazione del caso, dove Kant dice che quello che sta affogando caccia «un altro naufrago dalla sua tavola». Qui in realtà il pericolo di morte non è uguale come richiesto: il possessore della tavola galleggiante non è in ogni caso già perduto, mentre quello che lo scaccia lo sarebbe, se appunto non lo scacciasse. Egli deruba l'altro della sua salvezza. L'illecito in questo caso è evidente, proprio perché le condizioni di partenza dei due naufraghi non sono uguali. L'atto 30 è troppo vicino al cieco riflesso dell'autoconservazione, alla nuda istintività. Le vere difficoltà della casistica cominciano solo quando il primo ha incluso e deve includere nella propria decisione il possibile comportamento dell'altro. In una situazione di parità assoluta tra i due, immaginati già partecipi della stessa tavola, sarebbe impossibile escludere il pensiero o il sospetto se non addirittura la probabilità che l'altro potrebbe e quindi anche vorrebbe migliorare la propria situazione e le proprie speranze di salvezza scacciando il compagno di tavola dal comune veicolo. Solo ora emerge un aspetto che in ogni casistica viene di regola trascurato: la prevenzione. Considerando la parte che la letteratura moralistica ha avuto nella genesi dell'«antropologia», è singolare quanto di rado venga esaminata e inclusa nell'esplorazione concettuale del contesto implicito questa caratteristica fondamentale dell'uomo, il fatto cioè che egli non reagisce solo al dato e al riconoscibile, ma affronta preventivamente il mero possibile. L'uomo, il possessore del concetto, agisce in riferimento all'assente, al non percepibile; «reagisce» al semplice sospetto. In questo senso è l'unico animale che diffida, e persuaderlo alla fiducia è per lo più - nelle cose che veramente contano - mera

retorica. La fiducia è un risultato di esperienze che si muovono entro un campo di tolleranza dai limiti sempre ristretti, perché di rado si impara per esperienza come uno si comporta quando è questione di vita o di morte. La casistica dei naufraghi non può assumere la condizione inverosimile che padre e figlio sarebbero emersi dal naufragio sulla stessa tavola. Come estranei i due naufraghi non possono essere reciprocamente indifferenti, ma neppure fidarsi l'uno dell'altro. La situazione limite sta nel fatto che sopravviverà solo quello che scaccia l'altro dalla tavola, se in questo modo la mette in grado di tenere il mare. Morale, come tante volte, sarebbe già ogni esitazione nel presupporre che l'altro ricorrerebbe realmente da parte sua a questo mezzo. Lo farebbe, non appena gli è chiaro cosa dipende da questa spinta. L'uomo è un animale che esita e indugia perché e finché conserva la distanza da ciò che provoca il suo agire. 31 La distanza può essere quella dello spazio come quella del tempo. I naufraghi sulla stessa tavola, che non sostiene tutti e due, hanno perso la distanza. Se Kant impone di considerarli senza questa condizione aggravata, vuol dire che Darwin è ancora lontano e con lui la disamina del caso nell'ottica dell'interesse della specie: può anche darsi che chi si salva solo per finire sulla forza non abbia guadagnato niente per se stesso, ma ad ogni modo è lui che perfino in quel caso avrebbe ancora una chance, magari la più fuggevole, di riprodursi come progenitore di uomini dalle rapide decisioni, ai quali l'indugiare può divenire sempre più estraneo, se li si immagina continuamente alle prese con naufragi o situazioni equivalenti. Così l'uomo perderebbe quella caratteristica che la sua preistoria gli aveva fatto acquistare arrecandogli il vantaggio delle distanze, vale a dire: di far dipendere le proprie decisioni dalle cose che accadranno e non da quelle presenti. Solo che in questo modo non è diventato un essere che nutra fiducia.

Non saper nuotare nel naufragio

Anche lui ha la sua variante nel naufragio. Hebbel la annota il 25 maggio 1837 a Monaco, quando chiarisce a se stesso il proprio atteggiamento verso la sua protettrice d'un tempo, Amalie Schoppe. Se dovesse affondare nel mare del mondo, a differenza di prima non

vedrebbe in ciò un «odio privato del destino nei miei confronti, ma semplicemente la prova del fatto che non sapevo nuotare». A prima vista qui parla l'epicureo che respinge il pensiero di essere preso intenzionalmente a bersaglio, quando viene colpito dal destino. A questo fine Epicuro aveva rinnovato e perfezionato la teoria della maggior disseminazione possibile di tutte le casualità del mondo: l'atomismo. Considerato come metafora assoluta, l'atomismo è l'antitesi della provvidenza degli Stoici. Ogni idea di un governo dell'universo non può accontentarsi di accogliere con gratitudine le attenzioni favorevoli del corso del mondo; deve anche preparare l'animo ai colpi che non si possono evitare. Per questi lo stoico ha pronta, in luogo della gratitudine, l'imperturbabilità di chi ha sempre già valutato in anticipo il male come una grandezza che non può sopraffarlo. Quando viene colpito dalla sorte, l'epicureo non si sente preso intenzionalmente di mira. Hebbel fa ancora un passo oltre l'atomismo. Chi naufraga e annega nel metaforico mare del mondo non dominava la tecnica della costruzione e del governo di una nave - oppure non padroneggia adesso l'arte del nuoto. L'uomo vuole potersi attribuire il proprio destino anche quando questo lo trascina alla morte. Se nemmeno in quella circostanza il mondo dovesse averlo odiato, allora egli aveva solo mancato di riconoscere l'amore che il mondo gli portava. Nel 1843, ad Amburgo, Hebbel ricorrerà un'altra volta nel suo diario al naufrago. Egli si pone una domanda oscura: «Il naufrago ama la trave alla quale si avvinghia?» Non c'è bisogno di nessuna arte ermeneutica per riconoscere una cupa fantasticheria di Hebbel sulla sua relazione con Elise Lensing. Non era andato a picco nell'oceano del suo destino, e ciò lo doveva ai sacrifici di Elise. Che il debito di gratitudine possa bloccare la possibilità di amare, fino a stravolgerla in odio, non è certo una novità. La domanda di Hebbel mira più lontano: non era meglio andare a fondo che perdere la libertà assumendo questo debito? Non si è liberi per la propria tragedia; la trave della salvezza toglie al naufrago ogni scelta. Perciò nella domanda di Hebbel c'è già il suo «no». Per come lui si vede, è uno che non doveva essere salvato.

La promessa di salvezza presa in parola

Che l'uomo è ciò che mangia sembrò all'Ottocento uno dei grandi disincanti seguiti alla discesa da quelle vette dell'idealismo la cui audacia lo inorgoglia ancor più che la loro verità. Eppure si tratta, con una piccola variazione, di una banalità biologica: l'uomo diventa ciò che mangia. Ma con ciò il mistero per cui in questo processo egli resta quello che era - l'enigma dell'identità nel flusso del metabolismo -, non era neppure sfiorato. Tuttavia il fenomeno elementare dell'autoconservazione, che viene descritto con quell'enunciato, contiene un momento di contrasto rispetto a ciò che l'uomo può, senza esserlo. «Mangiare» significa in sostanza che, per essere questa cosa e nello stesso tempo poter restare quello che è, l'uomo la deve far propria divorando e annullando. «Essa» deve sparire, perché «egli» possa restare. È un processo che può svolgersi solo nell'ambito più ristretto della realtà, nella sfera dell'alimentazione umana. Da ciò il mondo non è toccato, non ne risente; si vendica con la desertificazione, se l'uomo esagera nel saziarsi di esso senza fornire contropartite. Il fatto che l'uomo è un essere che vuole diventare ciò che mangia, e che in ciò non veda semplicemente una fatalità, si riflette in quella sua specifica caratteristica che è il cannibalismo, il quale accompagna la storia umana per la maggior parte del suo corso, e il cui superamento è una di quelle grandi autorestrizioni delle voglie dell'uomo che fanno la sostanza della civiltà. Friedrich Hebbel, il quale non nascose mai la propria cannibalesca fame di realtà ed anzi la considerava parte integrante del diritto demiurgico del poeta alla regressione nella barbarie, ha dato alla favola del lupo e dell'agnello una dimensione che travalica la semplice fame del predatore. Nel suo diario si legge: «Fu detto tante volte al lupo che non aveva nulla dell'agnello, che alla fine si decise a divorare l'agnello, per avere tutto di lui». Questa è per ogni realismo la «figura» assoluta: divorare la realtà per non farsi mancare nulla di essa. Perciò il pensiero più audace di ogni brama religiosa di unione con la divinità, come unica garanzia contro il suo strapotere e il suo arbitrio, è di far mangiare al fedele il suo dio. Ogni timorosa fuga nella simbolizzazione è una rinuncia alla temeraria audacia di questa maniera di assicurarsi della salvezza. D'altra parte: questo prender possesso del favore divino mediante incorporazione fa vacillare le

barriere che erano o sembravano definitivamente poste davanti alla barbarie. Si obietterà che proprio questa idea centrale dell'affamato di salvezza che mangia il suo dio esaurisce ed assorbe tutte le voglie traviate, dato che l'infinità di dio garantisce che nessuno di coloro che si cibano di lui può causare una diminuzione della più preziosa di tutte le sostanze, la divinità. Tuttavia la controtendenza verso la simbolizzazione, verso il semplice accontentarsi devoto del segno della grazia resta una risposta culturale senza la quale non ci è più consentito immaginare la storia. Lo possiamo vedere tutte le volte che in questa civiltà, in campi diversi da quello religioso, si leva il grido della fame di realtà, la richiesta del «realismo» totale e integrale, destando il timore che si faccia così sul serio come si mostra di fare, e non solo per impaurire il borghese. I «realisti» non sentono volentieri la parola «coscienza» - per essi sa troppo di idealismo. Non hanno tutti i torti. Ma ciò non ha a che vedere soltanto o in primo luogo con specialità gnoseologiche: è un cardine della conservabilità della civiltà nel senso più crudo. Il fatto che possiamo conoscere, che possiamo possedere qualcosa nella coscienza, significa né più né meno che possiamo avere qualcosa senza doverlo essere. La coscienza è l'organo per non divorare il mondo, senza negarsene il possesso e il godimento. Possiamo definire e descrivere questa distanza dall'incorporazione; ma non possiamo spiegarla. A causa del resto di insoddisfazione che tale distanza dalla «cosa» contiene e mantiene, non ci libereremo mai dalle seduzioni del realismo come soggiogamento e assorbimento totali. Il vogliamo tutto! non cesserà mai di risuonare; è la minaccia per l'umanità che sorge dal suo stesso rapporto col mondo, la sua antinomia antropologica. Il 2 dicembre 1985 l'agenzia di informazione «epd» fa stampare negli organi ad essa associati la notizia che quattro pescatori naufraghi di Papua Nuova Guinea, alla deriva nel Pacifico, sarebbero sopravvissuti sei giorni «perché leggevano la Bibbia e se ne cibavano a pagine». Il quasi estinto «critico dell'ideologia» non leggerebbe senza soddisfazione l'ultima frase del comunicato: «come ha riferito a fine settimana la Società Biblica Tedesca di Stoccarda». Divenuti un po' meno «critici», ci si può rallegrare nella maniera più incredula per questa prova di una realistica arte del sopravvivere.

Rinunciare per tempo alla salvezza

Il modo in cui gli uomini si comportano in mare ci ha dato e ci dà ancora le metafore più profonde per un'esistenza il cui fondo non può essere mai abbastanza solido per far dimenticare le relazioni col rischio nautico. «Una volta molti marinai non volevano imparare a nuotare», scrive Ernst Jünger nei diari della vecchiaia, e per spiegare aggiunge che avrebbero avuto «le loro ragioni». Che non occorre indicare, perché ciò turberebbe la profondità del pensiero. Ma a sua volta la duplice frase è già una spiegazione di un'oscurità ancora più generale: della premessa che il dolore dimora nel tempo, più precisamente: anche nel tempo. Ciò che stuzzica il lettore a non lasciare perdere le due oscurità è lo scavalcamento dello iato: indubbiamente chi sapeva nuotare aumentava d'un poco in caso di naufragio la chance di salvarsi - ma in riconosciuta sproporzione al rischio di prolungare la lotta senza speranza per un'esistenza perduta. Il collegamento logico sta nella non ovvia circostanza che chi ha imparato a nuotare non può non voler nuotare. La decisione passata di imparare il nuoto implicava l'impossibilità, in quanto *character indelebilis*, di dimenticarlo nel caso di emergenza. Ciò che Jünger tace è l'obsolescenza della situazione. Perché dobbiamo dire che «una volta» era così ma che non è più così - e che anzi oggi è il contrario? La tecnica, con le molte cose che ha travolto, ha distrutto anche una metafora assoluta. Non c'è zona protetta che possa assicurarne la sopravvivenza - al di fuori della memoria, dell'immaginazione, della mediazione dell'innocente paroletta «una volta». Nel regno delle metafore tutto è come una volta perché c'è questa parola. La chance del naufragio che nuotava era esigua finché le trasmissioni radiofoniche non portarono i segnali di Sos e, con essi, la possibilità di determinarne la direzione, per far accorrere le navi più vicine nel luogo dell'incidente. Qui come anche in altri campi si rovesciò il rapporto tra tempo e dolore. Ogni minuto di più che un naufragio poteva tenersi a galla aumentava la sua probabilità di salvezza. Il progresso fece ricordare la disprezzata arte naturale del nuoto. Eliminò la profondità di quella doppia frase in quanto saggezza pratica; ma la memoria è forte abbastanza per portare con sé ciò che il progresso ha superato. Chi lo disprezza non pensa alle condizioni nelle quali soltanto potrebbe farsi capire. La doppia frase è una di quelle

tracce del giovanile nichilismo eroico che con la rinuncia estetica alla riflessione si sono trasformate in solitari monumenti. Jünger simpatizza con la risolutezza del non nuotatore, che per il caso del naufragio ha deciso di dare alla situazione indeterminabile i contorni della finitezza. La situazione può essere assoluta solo se non conosce transizioni. Non è una decisione da affidare all'istante.

Di nuovo voglia di fichi

Goethe era un uomo innamorato della vita; rifiutava di scorgere su di sé i segni del suo declino. Si trovava in difficoltà, quando la morte colpiva accanto a lui. Karl Friedrich Zelter non è ancora l'amico della tarda intimità quando gli comunica che il figlio primogenito si è ucciso. Non aveva altra via di uscita da una promessa di matrimonio che non poteva mantenere. Sul suo scrittoio posò, aperto, il Don Carlos, evidenziando le parole: «Così non c'è salvezza? Neppure con un delitto? - Nessuna». Quel che Goethe ha da dire per confortare Zelter è singolarmente goffo ed elusivo. Un uomo preso dal tedio della vita è solo da compatire, non da biasimare. Chi ha scritto il Werther ne sa qualcosa. Però allora egli era sfuggito ai flutti della morte. E non solo allora: anche da 37 «successivi naufragi» si è salvato a stento e si è ripreso a fatica. Ma il nesso che si potrebbe vedere in tutto ciò, la massima consolatrice da far seguire a queste considerazioni non è che così è appunto la vita. Al contrario: questa, dice Goethe, è la maniera di raccontare di tutti coloro che un giorno corsero pericolo e s'incagliarono con la loro nave, poiché solo chi l'ha scampata può raccontare. In ciò sta l'incomparabilità col silenzio di chi non può più svelare il senso del proprio gesto, il cui enigma tormenta Zelter in quanto padre. Goethe fa sparire l'altro lato dando una svolta sorprendente all'offerta delle proprie tribolazioni, le quali non possono appunto contenere il conforto cercato. Egli conclude il suo discorso sui wertheriani flutti della morte e i successivi naufragi con delle frasi che sembrano quasi distratte, in ogni caso diversive: «E così sono tutte le storie di marinai e di pescatori. Si guadagna la riva dopo la burrasca notturna; il naufrago fradicio d'acqua si asciuga, e la mattina dopo, quando il sole si leva un'altra volta meraviglioso sulle onde scintillanti, il mare ha di nuovo voglia di

fichi». L'amico a Berlino può aver capito questa allusione? Per rendere più chiaro il problema, se non per darvi una risposta, possiamo rivolgere l'attenzione sulle vicende di una poesia che si segnala se non altro perché utilizza la stessa formula misteriosa del mare che ha voglia di fichi. Goethe l'ha datata al 4 febbraio 1781; non ha titolo, e inizia con il verso *Im Abendrot liegt See und Himmel still...* («Nel rosso tramonto sereni sono il mare e il cielo...»). È l'eterna storia, a cui Esiodo per primo ha dato veste letteraria, dei due fratelli o amici, uno che resta a casa e mette radici e accresce diligente il patrimonio, e l'altro che fugge dal nido in cerca d'avventura e subiti guadagni. Nella poesia di Goethe quello che resta, prima di tornare al suo campo e alle preoccupazioni della sua angusta esistenza, segue con gli occhi l'altro che prende il mare con le belle banderuole multicolori. Egli medita sull'incerto destino dell'amico, che può tutto guadagnare e tutto perdere: *Du warst gewarnt; du schienst geborgen, / Nun 38 sei Gewinst und auch Verlust sei dein* («Fosti ammonito; sembravi al sicuro, / ora tuo sia il guadagno, tua anche la perdita»). Così si conclude la poesia. Essa è cominciata riportando le parole ammonitrici che un amico rivolge all'altro, attirato dall'immensità distesa nel rosso tramonto: *Zurück ins Meer, das wieder Feigen will* («Di nuovo in mare, che vuole ancora fichi»). Possiamo ricostruire agevolmente la storia di questa poesia e delle sue letture perché Goethe stesso non l'ha mai pubblicata, ed è stata messa a disposizione del pubblico solo nel 1938, ad opera di Max Hecker. Il manoscritto della poesia si trovava in possesso di Philipp zu Eulenburg-Hertefeld, che ne curò una prima edizione fuori commercio nel 1897, secondo la lettura che lui ne dava. Riguardo l'ultimo verso della prima strofa, l'autografo non lasciava nulla a desiderare quanto a chiarezza; tuttavia l'editore non poté risolversi a ritenere sensato quello che aveva davanti agli occhi. Egli cercò scampo in una congettura marittima non priva di coerenza: *Zurück ins Meer, das wieder steigen will* («Di nuovo in mare, che vuole ancora salire»). Ciò poteva andare per il verso, ma rispetto alla poesia, all'urgenza dell'appello all'amico, non dava alcun senso. Max Hecker poté ammettere quello che si trovava e che egli leggeva nel manoscritto perché aveva trovato una traccia nel patrimonio culturale. Non solo c'era una fonte per il mare avido di fichi, ma c'era persino in relazione a Goethe. Hecker suppone che Goethe potrebbe essere arrivato alla singolare formulazione attraverso una raccolta di

adagi e proverbi pubblicata ad Amsterdam nel 1612, gli *Adagia et proverbia* di Andreas Schott. L'unica prova che si può addurre consiste però in una nota di diario del 21 maggio 1797, assai tarda rispetto alla poesia sorta nel 1781. Naturalmente l'assenza di prove anteriori non esclude che Goethe fosse a conoscenza della raccolta. Ma la priorità spetta ad una circostanza che Hecker ignora: Goethe rivela in maniera chiarissima la sua familiarità con un'altra e più importante fonte, che si trovava nella sua biblioteca, quando il 16 dicembre 1797 raccomanda 39 a Schiller «di procurarsi gli *Adagia* di Erasmo, che sono facilmente reperibili». Benché anche questa prova sia considerevolmente tarda rispetto alla poesia, lascia comunque intuire una consuetudine costante e di vecchia data con l'antologia dell'umanista di Rotterdam. Goethe apprezzava tali raccolte di sentenze, ed era anche esperto nel formulare egli stesso degli adagi e nel riformulare quelli che scopriva. In Erasmo poteva vedere con quale frequenza questo adagio ritornava in quasi tutte le raccolte antiche di proverbi ancora esistenti. Sotto il titolo *Siculus mare* esso costituisce la punta arguta della storia di un uomo di Sicilia, che durante una pericolosa traversata intrapresa in vista del profitto aveva subito naufragio con un carico di fichi, e poi, seduto sulla riva, vede di fronte a sé il mare distendersi placido e tranquillo, e si sente tentato a nuove imprese. Ma ormai è immunizzato contro il tutto o nulla dell'avventura, ed esprime la propria invulnerabilità con le parole: «so già cosa vuoi - tu vuoi fichi!» (*Oid'ho theleis, syka theleis*). Secondo la morale che Erasmo ne ricava, ciò si applica a tutti coloro che, una seconda volta e pur avendone già fatto l'esperienza, accarezzano l'idea di esporsi al pericolo. Solo anni dopo questa utilizzazione lirica del topos Goethe doveva fare sulla propria pelle l'esperienza la cui utilizzazione metaforica gli era risultata così naturale. In quel momento divenne realtà ciò che definirà una storia da marinai e pescatori: l'identificazione con l'Odisseo dell'episodio delle sirene. Durante la traversata da Messina a Napoli Goethe non era finito, come alcuni credono, in una violenta burrasca, ma in una bonaccia che paralizzava la navigazione. Far naufragio sullo scoglio delle Sirene dietro Capri non sarebbe stato destino da disprezzare. Ma in questo modo, scrive al suo duca da Napoli alla fine del maggio 1787, si era «quasi andati a picco nella maniera più curiosa, con un cielo assolutamente sereno e una totale calma di vento, a causa proprio di

questa bonaccia...». L'avventura è diventata subito una poesia. Per il navigante il mare che riposa immobile è angosciante Todesstille fürchterlich! («Silenzio di morte e orrore»). Glückliche 40 Fahrt («Felice viaggio») fa da pendant a Meeres Stille («Calma del mare»): il ritorno dei venti, poiché Eolo stesso dà vita al torpore, scioglie lo ängstliche Band («il laccio che si spaura»). Se ora riconsideriamo la lettera consolatoria che Goethe scriverà a Zelter un quarto di secolo più tardi, si può spiegare facilmente la singolare digressione. Quella frase, che si capisce solo se si conosce la storia del siciliano, doveva essere diventata nel frattempo così familiare a Goethe che egli la impiega, senza darsi pensiero, rivolgendosi ad un uomo che non aveva goduto di una formazione classica ma aveva imparato il mestiere di muratore, ed aveva dedicato la propria vita alla musica.

Goethe avrebbe dovuto sapere che Zelter non poteva venire a capo di quella formula. Ma non possiamo accontentarci di parlare di una negligente disattenzione per questo contrasto degli universi culturali dei due amici. Goethe ha previsto l'incomprensione del padre inconsolabile; sapeva meglio di altri quanto può essere efficace una significatività non compresa e tuttavia sentita. Zelter non avrebbe compreso; ma l'ostilità di quello che non capiva gli avrebbe tenuto occupata la mente, lo avrebbe distratto: lo avrebbe portato dal suo enigma di padre ad un enigma diverso. L'incompreso è il maggior conforto dell'umanità. Di questo Goethe se ne intendeva. Nella poesia di Goethe così tardivamente chiarita non c'è nulla che faccia pensare che la separazione dei due amici, destinati a percorrere nel mondo vie tanto diverse, sarebbe avvenuta in Sicilia, i cui abitanti erano considerati particolarmente intraprendenti e inclini ai rischi nautici. In Erasmo l'uomo che oppone deluso un rifiuto all'ingordigia del mare entra in scena nelle vesti di un mercante che ha già perduto il proprio carico di fichi, e non ha più bisogno degli ammonimenti di un amico. Goethe considera il tanto più lontano istante fatale della prima decisione e della separazione degli amici. Devono essere stati degli altri che avevano già perduto i loro carichi per la voglia di fichi del mare, e che ora vengono ricordati nelle ammonizioni dell'amico. La lirica malinconia della scena esige che 41 proprio in questo momento vengano decisi il destino e la separazione, mentre Erasmo mostra già la sconsideratezza della possibile ripetizione. Questo carattere di evento iniziale, primordiale

della separazione dei destini - intesa nel senso del conflitto arcaico che è raffigurato negli *Erga* di Esiodo, e nel quale il naufragio lascia ancora intravedere come gli dei condannino in quanto *hybris*, il superamento del confine posto agli uomini tra la terra e il mare - costituisce il presupposto implicito della poesia di Goethe, ed ha la sua corrispondenza più precisa in una storiella che è stata accolta nel corpus esopico dal curatore Cari Halm: un pastore giunge per caso col suo gregge sulla riva e ammira incantato il mare in bonaccia; allora lo piglia la voglia di navigare, vende le sue pecore e investe il ricavato in un carico di datteri, col quale si imbarca per fare subito naufragio in una tempesta. Dopo aver perduto tutto ed essersi a stento salvato a riva, alcuni giorni dopo vede il mare di nuovo in bonaccia. Ma occorre che prima un passante lodi la serena calma del mare perché il pastore possa venir provocato alla brusca replica: «Ha di nuovo voglia di datteri» (*phoinikon epithymeî*). Non si deve dar troppo peso a questa differenza tra fichi e datteri. Per l'utilizzazione idiomantica Goethe ha a disposizione come spunto, sia in Erasmo che in Schott, i fichi. Ma ciò che non si trova in nessuno dei possibili modelli, ciò che costituisce la vera invenzione della poesia del 1791 è l'inserimento dell'adagio nella malinconia del commiato degli amici, della separazione delle vie verso le inconciliabili forme fondamentali dell'esistenza. Non si deve dimenticare che la poesia con vista sugli *Erga* di Esiodo include anche la situazione di Goethe a Weimar, l'abbandono del vasto mondo per le preoccupazioni e le cure nel campo di una piccola sfera: la rinuncia alle seduzioni dell'avventura. Neppure la fuga in Italia cambierà qualcosa. Se si considera l'insieme del decennio che si sta aprendo, essa resterà un episodio, per quanto duraturo nei suoi effetti. Dopotutto Goethe si era fatto mettere in permesso dal duca. 42 Dopo essere tornato nella lettera consolatoria a Zelter alla formula che gli era divenuta così familiare, Goethe lascia cadere una parola che potrebbe essere presa dall'*epimythion* della versione esopiana, nel quale si dice che le passioni (*pathemata*) diventano, per chi è disposto a imparare, lezioni (*mathemata*). A questo concetto egli sembra riallacciarsi quando mette in relazione la fine del figlio di Zelter con le condizioni della gioventù in quest'anno di un nuovo movimento: non ci si deve stupire per il male che un uomo può fare sia a se stesso che agli altri. Goethe sa, per l'esperienza fatta col proprio figlio, che ciò che la gioventù pretende da

se stessa, ciò a cui viene «spinta e costretta dall'ambiente gigantesco», va al di là della sua forza. Dal tempo del suo incontro con Napoleone, quattro anni prima, per lui era deciso il conflitto con la generazione che voleva liberazione e libertà, anche il conflitto col proprio figlio. Era questo il motivo che avrebbe potuto indurlo a rinnovare l'opera dei suoi anni giovanili dello Sturm und Drang: «Io mi credo capace di scrivere un nuovo Werther, che farà rizzare i capelli in testa alla gente ancora più del primo». Goethe non solo ha ridotto la pastorale di Esopo alla formula di Erasmo, ma soprattutto ha fatto delle parole del pastore l'espressione della rassegnazione di fronte al ripetersi delle stesse cose. Nulla si impara dall'esperienza, nulla dalla storia, come nulla si era imparato dal Werther. Ogni nuovo mattino, ogni nuova generazione sta di fronte alle stesse seduzioni della lontananza e dell'avventura, di cui la voglia di fichi del mare è la metafora. La calma serena del mare assume qualità fisiognomiche senza ricevere figura e nome mitici. Il mare di Esopo tace, e nel silenzio è «espresso» il suo stare in attesa dell'umana follia, la sua volontà attenta e vorace. Solo il pastore parla, e nelle parole che gli rivolge, nel suo «Io lo so cosa vuoi» c'è la definitività della storia: la rinuncia al rischio, il ritorno alla terraferma, il profitto tratto dall'esperienza. Nella lettera consolatoria a Zelter tutto ciò è andato perduto: ai figli non serve a nulla il fatto che già i padri avessero fatto naufragio - il mare non conosce tracce di ciò che è stato. 43 Che Goethe conoscesse da tempo il proverbio, anche senza un riconoscibile sfondo immaginativo, è documentato dalla sua lettera a Sophie von la Roche del 20 novembre 1744 - del periodo cioè dell'ode Prometeo e della spavalderia delle corse sui pattini nei prati lungo la Nidda. Goethe descrive qui la propria irrequietezza, il proprio desiderio di lontananze: «Verrà un giorno in cui io potrò rientrare in casa. Il mare vuole fichi, e io lascio correre le cose». Non c'è nulla in queste frasi dell'ironia del pastore di Esopo, che al mare ricusa appunto ogni altro tributo come quello che aveva già pagato una volta. La parola dalla malinconica origine qui esprime piuttosto l'accettazione del rischio della fuga dal nido - ed è proprio questo aspetto che ritorna nella lettera a Zelter, ma ora col segno negativo della inevitabilità delle follie di gioventù. Per l'efficacia rappresentativa dell'aneddoto antico sull'ingordigia del mare e la voglia d'avventura dell'uomo è essenziale il fatto che il mare non si presenta nella furia di quando provoca il naufragio, ma in quella galène

di cui avevano parlato i Greci: lo splendore della sua bonaccia. Il mare non ha bisogno, come gli altri personaggi delle favole, di proferire ingannevoli promesse o di mostrare seducenti miraggi: basta la sua ipocrita grandiosità. Perciò una variante della favola antica introduce un terzo personaggio che s'imbatte sulla riva nel pastore pensieroso, e gli conferma la bellezza dello spettacolo del mare; a questo punto il navigante naufragato non si rivolge al mare, ma risponde allo straniero con una frase che questi può aver compreso tanto poco quanto l'amico Zelter: «Ha voglia di datteri». Poiché con questa risposta il dialogo è già finito e la favola ha trovato la propria morale, siamo liberi di pensare a come lo straniero può aver interpretato queste parole; è probabile che nel pastore abbia visto il fedele di una divinità che voleva il proprio culto basato sull'offerta di frutta dolce. Questa considerazione ha il suo senso più profondo nel tentativo di dare al fatto che lo straniero ignora il ricordo del pastore, e non sa della sua diffidenza nei confronti della bonaccia, il carattere di un fraintendimento mitico. Il mare ha figura mitica, diventa un essere al quale si può rivolgere la parola non per il protagonista della favola ma per il terzo introdotto a causa del dialogo, e che dà occasione a quelle parole appunto perché esse non debbano venir indirizzate al mare. Evitando ogni deformazione mitico-allegorica della storia, questa versione rende superflua la seconda persona ed elimina la connessa drasticità dello scherno. Il pastore dichiara allo straniero che ci sarebbe un certo significato nella calma del mare, un'esigenza di preservazione, come lo straniero deve intendere, poiché non viene iniziato all'intimità dell'inimicizia che si attua qui fronte a fronte. La potenza espressiva concentrata nella frutta dolce - datteri o fichi -, che si avverte ancora nel semplice proverbio, nell'adagium, può essere constatata sulla scorta di un episodio fondamentale della ricezione proprio grazie al fatto che viene sacrificata a favore di una più tangibile comprensibilità. Nel quarto libro delle sue favole in versi La Fontaine ha accolto la favola *Le berger et la mer*, modificandola nel centro del rifiuto che il pastore oppone al mare. A questo viene procurata la facoltà di interloquire mediante l'introduzione di ninfe marine (*Mesdames les Eaux*), alle quali il pastore rifiuta ciò che esse sono in sospetto di volere da lui, il suo denaro: *Vous voulez de l'argent, ó Mesdames les Eaux, / Dit-il, adressez-vous, je vous prie, à quelque autre...* Tutto ciò che la favola

antica si era negato, qui è sconsideratamente introdotto: personificazione, astrazione dell'oggetto del contendere, trasformazione dello straniero nell'altro al quale gli esseri allegorici possono e devono rivolgersi perché egli non ha fatto alcuna esperienza con loro. Qui tutto corre troppo velocemente verso la morale, dalla cui anonimità è completamente dileguata l'immagine neppure svolta di un uomo che siede penseroso sulla riva.

Con questa favola La Fontaine non solo ha esibito una delle sue più deboli ricezioni della tradizione esopica, ma ha anche fatto vedere in quale misura la morale - invece di essere attaccata piuttosto bruscamente al quadro della favola - soffochi l'immaginazione, quando una chiarezza didattica eccessiva favorisce l'allegoria. Ciò che rende istruttivo questo sfacelo è il 45 paragone con la riduzione all'adagio, quale si trova nelle due lettere di Goethe: in quanto mantiene l'elemento figurativo centrale, esso conserva un resto di significatività che deve essere sfuggito solo al primo editore privato della poesia, Philipp von Eulenburg, quando non accettò l'evidente lezione del manoscritto per sostituirla con un naturalismo che a lui sembrava più plastico. Ora è chiaro anche in cosa consisteva realmente la debolezza della poesia del 4 febbraio 1781. Goethe ha distribuito tra due amici ciò che il pastore di Esopo raffigurava in una sola persona, ciò che in lui costituivano le fasi di un'unica biografia: la tentazione cui aveva ceduto e l'immunità contro ogni altra come conseguenza del primo cedimento. Coi due amici i cui destini si separano Goethe ha i potenziali parlanti, mentre la favola conduce il pastore all'esclamazione monologica rivolta al mare oppure gli deve accostare uno straniero che gli dà lo spunto per la sua osservazione. Ma il contenuto delle sue parole, la menzione dei fichi e dei datteri, acquista tutto il suo significato dal ricordo di chi aveva fatto naufragio col carico costituito da questi frutti, e che perciò era l'unico a sapere cosa il mare desiderava. Quello dei due amici che torna al campo enuncia qualcosa che nel contesto della poesia resta incomprensibile - a meno che non ci si trovasse tra gente della cui cultura faceva parte la favola esopica: «Di nuovo in mare, che vuole ancora fichi». Prima è successo qualcosa a cui rimandano il «di nuovo» e l'«ancora», qualcosa che senza dubbio aveva a che fare con la navigazione, poiché questo «di nuovo» ha luogo dopo un ritorno che non deve essere molto lontano nel tempo, come potrebbe suggerire il verso che lo precede: Von deinen

kaum erreichten Hügeln («dai tuoi colli appena raggiunti»). Ma certo solo per chi conosce la storia del naufragio come contesto della voglia di fichi? La forza dell'aneddoto antico sta nell'identità bilaterale dei protagonisti: da una parte il pastore, che condensa in un'unica formula ironica l'amara esperienza fatta con l'evasione dalla vita campagnola e il naufragio; dall'altra il mare, che tra tempesta e bonaccia, minaccia e allettamento è pur sempre lo stesso che aveva divorato e si era fatto venire la voglia di fichi. Questa identità nel confronto, che si mantiene attraverso il mutare delle condizioni e delle forme di vita, dà alla scena del pastore sulla riva del mare, che viene offerta alla nostra immaginazione, la tensione di una grande fatalità.

Bonaccia mortale

Com'è noto, egli amava il mare, anche se solo dalla riva.

Golo Mann

Dopo la prima guerra mondiale, nell'estate del 1919 in Germania si è costretti a cercare riposo e svago dentro i confini, e lo si fa specialmente là dove la penuria alimentare era rimasta sconosciuta. L'editore berlinese S. Fischer si reca per alcune settimane con la propria famiglia a Glücksburg, nella baia di Flensburg, e rinnovando una vecchia consuetudine cerca di radunare alcuni autori della sua casa nello Strandhotel. Il successo non fu grandioso. Forse l'attrattiva dell'alimentazione non era sufficiente per i suoi esigenti autori. Ad ogni modo venne Thomas Mann. A Monaco le privazioni erano state particolarmente dure. All'amico Ernst Bertram Thomas Mann scrive: «Sono qui ospite di Fischer - il vitto è già assolutamente genuino, ma lui lo migliora ancora con fragole in latte e grog al rum». Un uovo strapazzato «come si usa qui al nord», con patate arrostate luccicanti di burro, lo manda in visibilio: «Sembra di stare nel paradiso celeste», scrive alla figlia Erika. In uno di quei giorni altre preoccupazioni suscitò il prezioso autore. La moglie dell'editore, Hedwig Fischer, ricorda che la figlia quattordicenne era uscita in mare assieme a Thomas Mann, su una pesante barca da pesca. I due erano stati sorpresi

da una bonaccia. Il grosso scafo era troppo pesante per poter andare avanti con i remi e la forza dei due troppo esigua. L'imbarcazione restò fuori 47 a lungo oltre il previsto. L'editore e padre, non meno preoccupato in un ruolo che nell'altro, andava su e giù inquieto sulla spiaggia. «Quando infine la barca apparve, i reduci furono festeggiati come se avessero scampato un pericolo mortale...». Lo scrittore era cresciuto sulle rive di questo mare; il pericolo corso non l'avrà troppo impaurito. E neppure si preoccupava ancora di trovare i grandi paragoni con gli eroi letterari ai quali la natura aveva manifestato, in questa o in un'altra maniera i segni della sua preferenza. Altrimenti avrebbe pensato alla singolare coincidenza con l'avventura di un collega, che era stato gettato in pericolo di morte e nell'angoscia non da una tempesta, ma dal suo contrario: una funesta calma di vento, che aveva messo la sua nave in balia delle insidiose correnti accanto alla costa rocciosa davanti a Napoli.

Goethe aveva trovato gusto nel contrasto con la barocca drammaticità della tempesta; e questo proprio nel periodo e nel quadro dell'ampio sforzo per sbarazzarsi delle ultime tracce dell'appartenenza a un movimento giovanile che sarebbe stato chiamato Sturm und Drang. Anche Thomas Mann si era appena lasciato alle spalle nell'ultimo istante dell'avvenimento di portata mondiale al quale si riferiva la sua fatica di quattrocento pagine un'esaltazione romantica, quella delle Considerazioni di un impolitico. Paradossalmente egli le aveva portate a conoscenza del pubblico nel momento stesso in cui il loro proposito veniva pubblicamente smentito, nell'ottobre 1918, l'ultimo mese pieno della guerra. Prima di riprendere *La montagna incantata*, rimasta a lungo interrotta, aveva concluso l'interludio - un'ulteriore dilazione - di un epos intensamente borghese-familiare, il *Canto del fanciullo*. La calma di vento di Glücksburg, superata come un pericolo mortale, era un avvenimento analogico in un mondo in cui si andava per professione in cerca di analogie. Un tempo la calma di vento era stata la metafora dell'attenuazione e della composizione delle passioni, e quindi dell'ideale della vita sedata dalla ragione. Lo stoico po48 teva e voleva vivere con la bonaccia. Fu l'età della ragione, dell'illuminismo che scoprì al contrario che in questo caso mancheremmo dell'energia motrice, con la quale soltanto la luce della ragione verrebbe convertita nel dinamismo dell'efficacia pubblica, dell'avanzamento storico, della

capacità di agire. Era indispensabile che un vento soffiasse nelle vele, se la nave doveva poter tenere la rotta verso una meta certo infinitamente lontana, ma tuttavia determinabile. La correzione della metafora esprime l'animosità di ragione e idillio, quello sconcerto di fronte alle inclinazioni a ritirarsi nella coltivazione del proprio giardino che Voltaire aveva sintetizzato nel romanzo programmatico *Candido*.

Nulla fa supporre che nella sua piccola avventura in mare davanti a Glücksburg Thomas Mann abbia scoperto un riferimento o una riferibilità: qualcosa del genere della ripetizione mitica, che allora gli era ancora totalmente estranea, soprattutto in rapporto alla definizione del suo stile di vita e della sua posizione nel mondo. Goethe, nella corrispondente situazione di vento in calma davanti al golfo di Napoli, è compenetrato e ispirato dal riferimento mitico che aveva scoperto in Sicilia, quando gli si era schiusa la grande concezione di una Nausicaa, trasformando radicalmente la sua percezione di questa sfera odisseica. Così anche come navigante egli non era uno che per forza di cose doveva tornare per mare dalla Sicilia al continente, dopo che l'aveva lasciato per raggiungere il punto più meridionale della propria rotta. Egli era Odisseo. In questo consisteva, se si prende in parola questa identificazione, l'intima intensità del progetto di una Nausicaa, che doveva essere una tragedia perché nel V atto all'eroina non sarebbe rimasto altro che «cercare la morte». Di tutto ciò non ci fu una riga, e in seguito restò solo il «fuggevole ricordo». Ma la «concentrazione drammatica dell'Odissea» attuata nel pensiero e nel sogno trasfigurò l'esperienza reale, soprattutto la fuga dalla Messina devastata dalle eruzioni, dopo «l'invito del Ciclope», il demonizzato governatore dell'isola al quale Goethe poté credere d'essere sfuggito perché, recandosi alla sua cavernosa dimora, 49 aveva seguito il domestico già «raccomandandomi ad Ulisse mio patrono e invocando il suo intervento presso Pallade Atena». Ma scampare a Polifemo non voleva dire essere fuori pericolo, perché di questo Odisseo Posidone resta geloso anche o proprio quando fa placare le onde. Guardando retrospettivamente alla fuga quasi fallita, l'isola appena abbandonata si intristisce in condensazione del vulcanico: «Tutto sommato non avevamo visto nient'altro che i vani sforzi degli uomini per resistere contro la violenza della natura, contro la perfidia maligna del tempo, contro il furore delle loro stesse discordie e ostilità». Anche sotto un altro aspetto Goethe si

era trasformato in Odisseo: quando, raggiunto il punto di svolta del suo allontanamento da Weimar, colse il senso del «ritorno in patria»: la fuga dalla fuga.

Tanta «significatività» può concederla solo l'identificazione mitica, il rituale della ripetizione. In questa parte del viaggio Goethe sviluppò uno schema procedurale della concezione di sé al quale Thomas Mann sarebbe pervenuto solo dopo aver concluso la Montagna incantata, e quindi a un decennio di distanza dall'episodio di Glücksburg. Non per caso la tendenza di questo schema procedurale sarà determinata dal fatto che il prototipo mitico non si trova nella lontananza di Omero, ma nei dintorni dell'olimpio di Weimar. Quando Thomas Mann fece esperienza della calma di vento nella baia di Flensburg, aveva già un paio d'anni in più del Goethe che ebbe a che fare con essa davanti a Napoli. La vicinanza di età non ha alcuna importanza per il verificarsi di un'identificazione. A quel tempo nella Germania letteraria il posto del vicario di Goethe era occupato da un innovatore la cui opera drammatica non aveva fatto per nulla sospettare che avrebbe mai palesato tali ambizioni: Gerhart Hauptmann. Solo quando questi si escluse con le sue folli fraternizzazioni dalla cerchia degli aspiranti seri all'Olimpo, Thomas Mann giudicò che questo ruolo si adattava anche a lui stesso. Di questo programma nei giorni di Glücksburg non c'era ancora traccia. Purtroppo ora dobbiamo accostarci un po' alla verità. Quando nel 1970 Peter de Mendelssohn pubblicò la storia della casa editrice S. Fischer, aveva a disposizione dall'archivio del genero e della figlia a Camaiore i frammenti postumi delle memorie di Hedwig Fischer; non poteva ancora sapere che nove anni più tardi lui stesso avrebbe pubblicato i diari di Thomas Mann relativi agli anni 1918-1921. Solo qui gli entusiasmi dello scrittore per i giorni passati assieme alla famiglia dell'editore si dispiegano in tutta la loro ampiezza, fino alle difficoltà che lo stomaco oppone alla novità della «singolare alimentazione», non escluso il dolce di semolino con panna gialla. Alla data del 27 luglio 1919 leggiamo stupefatti che anche la signora Fischer aveva preso parte a quella uscita con la pesante barca da pesca. Per drammatizzare il ritardo e il ritorno ha cioè taciuto che osservava il tutto dal punto di vista degli assenti e attesi, e che solo in seguito aveva potuto farsi raccontare dell'inquietudine e dell'apprensione sulla spiaggia. Thomas Mann ha liquidato tutto l'episodio con due frasi:

«Corsa veloce. Poi cambia il vento e cala, così che il ritorno subì un grave ritardo e dovemmo essere raccolti da una barca a remi». Certo questo non è tutto ciò che i diari portano in luce. Veniamo anche a sapere che il formulario mitico della ripetizione esercitò inaspettatamente il suo dominio già sui giorni di Glücksburg.

La frase contenuta nella lettera a Ernst Bertram: «Peccato che ho già scritto il Tonio Kröger...» diventa ancora più significativa quando si apprende che Thomas Mann era già stato qui a Glücksburg in questo albergo da bambino, che l'albergatore si fa riconoscere per lo stesso signor Satz, e che anche il compagno d'allora dagli occhi neri, «Hanni», è sul posto. «Il tutto è strano. E in più l'aria, gli odori, i colori, la lingua, il tipo d'uomo. Tonio Kröger, Tonio Kröger. Ogni volta è lo stesso, e profonda la commozione...». Qui dunque si nasconde quello che stavamo cercando. Come reazione all'inatteso, quel «Il tutto è strano» potrebbe appartenere alla tipicità della lingua Goethe. Ripetizione rafforzata non è solo la formula di una maniera letteraria. Prima ancora deve essere considerata come struttura di una sensibilità. Allora si capisce come per 51 rendere possibile il Tonio Kröger, prima dell'amicizia tra scolari a Lubecca e di quella tra pittori a Monaco, si collochi ancora, a Glücksburg, l'idillio infantile di un fanciullo di circa nove anni.

Capitolo secondo

La cosa forse perduta

Pereant ne peream

Nel grande repertorio dell'emblematica viene illustrato anche il motto stoico *Pereant ne peream*. Una navicella, perduta in mezzo ai marosi; su di essa un equipaggio che getta in mare carico e beni - zavorra, che si abbandona per salvare dalla rovina nave e uomini. Si ha l'impressione di assistere a un rito: per placare la tempesta un sacrificio viene offerto alla divinità adirata. L'uomo getta via ciò per cui era stato disposto ad arrischiare la vita in lunghi viaggi. Nei sacrifici non si deve lesinare: «Vada a fondo purché io mi salvi». Per lo stoico vigeva la distinzione tra il proprio e l'estraneo, l'inalienabile e il superfluo, ciò che ci può interessare e ciò che non è in nostro potere. Sotto questo aspetto gli averi erano l'estraneo che si poteva abbandonare senza intaccare la sostanza del proprio; in essi si poteva venire colpiti, guadagnare e perdere, non nel proprio. Vada in rovina tutto ciò di cui si può fare a meno, perché nulla possa venir distrutto di ciò cui troppo del proprio si era congiunto. Agevole deve restare farsi leggeri, mantenere la navicella a galla sull'«onda del mondo», come dirà Goethe. Fino a che punto è lecito spingere il rituale? Gli dei sono insaziabili, mettono a caro prezzo salvezza e benevolenza. Non hanno mai esitato a chiedere un'Ifigenia solo per fare un po' di vento. Se si dà un'occhiata all'emblema - a quello ad esempio sul soffitto del chiostro del convento di Wettenhausen -, potrebbe già essere l'istante successivo, quando l'ambiguità del *pereant* si riferisce al primo che non è più cosa e zavorra, merce e carico, ma uno dei naviganti - quello contro cui gli altri, nella loro paura, poterono più facilmente coalizzarsi. Inaspettatamente la massima dell'indipendenza stoica da cose e circostanze otterrebbe allora, proveniente dal rituale, il suo sottinteso malvagio. Le semplici immagini di questo genere fanno di noi degli

spettatori. Esse ricordano il proemio del secondo libro del *De rerum natura* di Lucrezio, dove lo spettatore sulla salda riva vede davanti a sé una nave che affonda con tutto l'equipaggio nel mare in tempesta. Non guarda con scherno o gioia maligna, ma sentendo voluttuosamente per la prima volta la saldezza del suolo sotto i propri piedi. Però questo spettatore, la cui moralità non restò mai indubitabile e che dovette pagare il fio della frivolezza estetica, non pensa affatto al pereant ne peream. Non c'è infatti alcun legame tra il naufragio laggiù e la sicurezza qui, se non la comparizione nell'animo delle maniere di vivere. Questo spettatore non sacrificherà al dio del mare. La Bibbia di Darwin sul «Beagle». Nella Bibbia che Darwin aveva portato con sé sul «Beagle», il brigantino sul quale tra il 1831 e il 1836 compì il suo viaggio attorno al mondo, era annotata la data della creazione: 23 ottobre 4004 a.C., ore 9 a.m. Non è un documento di tempi remoti. E tuttavia non è più possibile farsi un'idea di ciò che può aver significato la bella precisione di questa data. Ad ogni modo anche 5.835 anni non erano un lasso di tempo da far sentire a proprio agio, da poter «misurare» con la propria esperienza. Anche così il mondo esisteva già «da un bel pezzo». I miliardi che da allora e sempre più numerosi sono stati aggiunti non hanno destato nulla di quella meraviglia che un tempo era considerata l'origine della pensosità filosofica. È ancora e sempre «da un bel pezzo». Ma con questa considerazione non si è ancora reso giustizia alla nota scritta sulla Bibbia del biologo che doveva dilatare il tempo del mondo.

Ciò che sconcerta è la precisione della data. I cronologi della Bibbia, il più famoso dei quali è un altro trasformatore teoretico del mondo, Isaac Newton, avevano investito molto lavoro e parecchie controversie per rendere credibile la notizia. Essa ha l'aura dell'attendibilità: non si scrive un'annotazione del genere sulla propria Bibbia se non si è sicuri della cosa. Ed è alla «cosa» che tanta cura era stata dedicata. L'accento non cadeva sul creatore come garante della fidezza e della leale osservanza dei vari patti - almeno due conclusi in questo lasso di tempo, né era in questione già al di qua dell'epoca della «teodicea» - la qualità della sua opera. Ciò che importava era la data esatta, con l'ora. Ma con ciò l'annotazione dal sapore arcaico si avvicina un poco alla mentalità del secolo e del proprietario della Bibbia: ammantata nella trasformazione del primo articolo di fede in un

elemento dalla forma ormai «scientifica» dell'inventario intellettuale, si annuncia la virtù dell'«esattezza». D'un tratto ci pare di scorgere quanto fosse distruttiva quell'annotazione devota per le molte pagine alle quali era premessa: la grandiosa conquista come brusca inversione verso la perdita definitiva - anche, e non da ultimo, ad opera di colui che si era imbarcato portando ancora con sé questo libro sacro.

Gesti della perdita di realtà

I filosofi hanno lettori e ascoltatori. Dai loro lettori non vengono visti. Inoltre questi hanno di fronte a sé dei prodotti in versione definitiva, dai quali è cancellato tutto ciò che si potrebbe interpretare come una traccia involontaria della soggettività. Gli ascoltatori percepiscono gli atteggiamenti insoliti o caratteristici di chi parla davanti a loro, però sono condizionati dall'aspettativa che ciò cui debbono badare si presenterà nella forma dell'udibile - al punto anzi che alcuni non guardano affatto, per poter prendere indisturbati gli appunti.

Per altri al concentrato dell'esposizione si associa nel ricordo, come particolare rivelatore, l'inerenza di questo o quel gesto alla cosa detta. Forse un movimento che aveva segnato il punto quasi inavvertibile del segreto desiderio di comunicare un pensiero non ancora formulato - o di comunicare forse un'ultima volontà di esprimerlo. La memoria supplisce ciò che Nietzsche pretendeva di poter fare addirittura come lettore, cioè di non leggere «una parola senza vedere un gesto». Il filosofo della vita ricordato mentre tiene lezione: ciò promette di svelare quella tensione che è implicita già nel concetto di una simile filosofia, che vuole afferrare il tutto. Ludwig Marcuse ricorda due gesti indimenticabili del suo maestro Georg Simmel, che devono essere rivissuti nella loro reciproca relazione. Il primo, «come tenendosi in bilico sull'orlo della cattedra frugava nell'aria con la matita appuntita, quasi come in una materia invisibile». Marcuse fa subito seguire la propria interpretazione: è il gesto dell'analizzatore appassionato. A questo gesto seguiva un secondo, al quale si faceva meno caso benché fosse il più importante: «Abbandonava l'orlo della cattedra, la matita puntata si inclinava tra le dita; poi col capo chino attraversava muto la pedana, finché si faceva forza e riprendeva la lezione». La memoria sa

provvedere anche all'interpretazione di questo distogliersi dal gesto di scavare nella materia cedevole: «In questo muto secondo di oblio annullava interiormente ciò che aveva appena portato alla luce...». Ognuno dei lettori di Simmel, che tanto si sono moltiplicati da allora, riconosce questo punto di svolta di tanti suoi ragionamenti, quando oltrepassa quella che sembra l'ultima formulazione raggiungibile e considera e relativizza il risultato appena conseguito dal polo opposto delle possibilità. Così era dunque nel gesto vivente del maestro, che si lasciava alle spalle quello che aveva appena visto, ma l'oltrepassamento poteva prometterlo solo tacendo.

Alla memoria questa scena si presenta come un momento di estrema incertezza: come tangibile evidenza di una «incommensurabile tragicità» del pensiero filosofico 56 non solo in questo pensatore e nei suoi pensieri. Egli sembra condannato a porre un freno a se stesso per impedirsi di portare il proprio pensiero alle sue estreme conseguenze. Si aveva l'impressione di poter vedere materialmente il modo in cui Simmel pensava, la sua gioia di spingere l'analisi anche nell'atmosfera rarefatta della realtà più sottile o già della non-più-realtà, per poi riportarla bruscamente e spietatamente sul terreno dei fatti empirici. Per questo prima di diventare «filosofo della vita» si era cimentato con la filosofia di uno degli oggetti più refrattari al pensiero: il denaro. Quando Ludwig Marcuse fece la sua osservazione del gesto di Georg Simmel, questi aveva già scoperto filosoficamente «la vita» e si era già insediato come tenutario della metafisica; Husserl invece non aveva ancora fatto, e ancora per lungo tempo non avrebbe fatto, del «mondo della vita» il tema della fenomenologia. I suoi studenti di Gottinga lo consideravano un realista e riponevano tutte le loro speranze nel promesso ritorno «alle cose stesse». Grande fu lo sconcerto quando nel 1913 il maestro della scuola rese pubblico, con le Idee, il proprio programma di un idealismo trascendentale. Testimone del tempo Helmuth Plessner, che racconta di aver assistito al gesto augurale di Husserl. Proprio a Husserl Plessner aveva presentato un lavoro sulla dottrina della scienza in Fichte per venire in chiaro, attraverso la sua presa di posizione, della differenza tra la nuova concezione del potere della coscienza e il concetto fichtiano dell'Io creatore. Tutto l'idealismo tedesco gli avrebbe sempre ripugnato, gli confessa Husserl un giorno tornando dal seminario, davanti alla porta del giardino di casa. Per tutta

la vita avrebbe cercato la realtà: «E nel dir questo prese il suo sottile bastone da passeggio dal manico d'argento e lo puntò con forza, sporgendosi in avanti, contro il montante della porta».

Nel gesto che sottolinea una ricerca della realtà durata tutta la vita si materializza per Plessner la «figura base» della fenomenologia: «Con insuperabile plasticità il bastone rappresentava l'atto intenzionale, e la porta il suo avveramento». Così nel 1959 57 a Gottinga, per la celebrazione del centesimo anniversario della nascita di Husserl. A dire il vero il bastone, come strumento - ormai a noi estraneo - del contatto con la realtà, appartiene già a Wilhelm Dilthey; e a Dilthey rimandò Max Scheler quando, nel 1926, illustrò l'antitesi di idealismo e realismo con l'esperienza della resistenza - con il perfezionamento che «quando puntiamo il bastone contro la parete avvertiamo la resistenza all'estremità del bastone, ma la sensazione tattile nella mano...». Peraltro nel trattato di Dilthey del 1890, Contributi per la soluzione del problema dell'origine e della fondatezza della nostra credenza nella realtà del mondo esterno, si trattava ancora, più «scientificamente», di una sonda, che certo nessuno punterebbe contro una parete. Poiché anche Scheler ebbe contatto con la fenomenologia di Gottinga, appare abbastanza plausibile l'ipotesi che nella deformazione della citazione da Dilthey possa aver influito la notizia di quell'uso che Husserl aveva fatto del bastone. Quanto venga naturale pensare alla «sonda», appena l'impiego del bastone è finalizzato alla dislocazione della sensazione tattile, si vede da una registrazione di Wittgenstein nelle Ricerche filosofiche: «Quando tocco questo oggetto con un bastone provo la sensazione tattile nella punta del bastone, non nella mano che lo regge». Ma siccome si tratta di un fenomeno del genere del dolore che un amputato prova nell'arto fantasma, ciò non rappresenta affatto una conferma della coscienza di realtà, all'opposto: è in sospetto di essere una proiezione. Infatti non si sente qui, ma «là»: «"Sento la durezza ecc. nella punta del bastone"».

E questo va d'accordo col fatto che quando tocco l'oggetto non guardo la mia mano, ma la punta del bastone; che descrivo quello che sento con le parole; "Là sento qualcosa di duro, di rotondo" - e non con le parole: "Sento una pressione contro la punta del pollice, del medio e dell'indice". Se qualcuno mi chiedesse: "che cosa senti ora, nelle dita che reggono la sonda?" potrei rispondergli: "Non so, là sento qualcosa

di duro, di ruvido"». Wittgenstein dedica tutta la sua attenzione al fenomeno per cui io, che pure sono assolutamente accoppiato al qui-ora, me⁵⁸ diante il senso del tatto posso qualificare qualcosa come un ora-là. Il classico sospetto dell'età moderna non lo interessa. Wittgenstein descrive, e ciò gli risparmia i grandi dubbi. Grosso modo questa è anche la «soluzione» della fenomenologia, l'autoliberazione di Husserl dai lacci dell'obsoleta teoria della conoscenza che si spegne col neokantismo. Ma il postulato della descrizione non fa che spostare l'indebolimento della coscienza di realtà sul raffinamento della visione, la quale deve ininterrottamente accertarsi di aver veduto. Un decennio dopo l'episodio di Gottinga ricordato da Plessner, Hans Georg Gadamer ha rievocato dal periodo di Marburgo il gesto docente di Husserl. Durante la lezione il filosofo si guardava spesso le mani, che erano completamente occupate nel far girare «le dita della mano destra, con lenti movimenti rotatori, sulla palma della sinistra». Gadamer vede in ciò un procedimento di concentrazione; ma subito la sua vigilanza ermeneutica trova insufficiente questa spiegazione, poiché aggiunge che quel gesto avrebbe nello stesso tempo reso «"tangibile" qualcosa dell'artigianale ideale di precisione dell'arte husserliana della descrizione». Il teste oculare ha il primato della tradizione autentica. Ma guardando da più di mezzo secolo di distanza si fa chiara l'indifesa incertezza di quella metaforica «tangibilità». Il perfezionamento senza fine richiesto dai mezzi coi quali deve essere descritto l'Inessenziale», diventa l'indice della rapidità con cui esso si sottrae all'osservatore eidetico, e gli strappa quel gesto di instancabile operosità che è nello stesso tempo il timore di non riuscire a compiere il «lavoro infinito» che esso richiede. All'incombente perdita di realtà doveva ovviare il primato della tematica dell'esperienza esterna e dell'intersoggettività. Ma noi sappiamo quanto poco ciò bastasse a coloro che alla fine dell'insegnamento friburghese di Husserl passarono alle assai diverse «tangibilità» della heideggeriana analitica esistenziale: alla proclamazione che recide il nodo di Gordio del problema della realtà - cioè che quello iato tra il soggetto e l'oggetto non c'è affatto, è già l'artificioso prodotto della perdita di realtà che l'Esserci avrebbe subito misconoscendo il proprio indissolubile essere-nel-mondo. Se ridiamo un'occhiata al bastone da passeggio di Husserl a Gottinga, che sarà stato di contemporanea eleganza e quindi di flessibile sottigliezza:

all'osservatore esso deve essere apparso più come l'arco dell'intenzionalità, nella quale la fenomenologia aveva individuato l'avvolgente prestazione della coscienza, che come lo strumento per saggiare la solidità del robusto montante che gli opponeva resistenza. Invece i cerchi che una mano traccia sulla palma dell'altra hanno qualcosa dello sforzo continuamente frustrato del fenomenologo di istituire il corpo proprio in organo eminente della coscienza della realtà.

Il gesto tra mano e mano è l'illustrazione del circolo vizioso nel sistema del corpo proprio: perfino il più antico e il più inviolabile senso della realtà, il tatto, si procura una dubbia soddisfazione senza aver superato i limiti della propria immanenza. Un parallelo delle rotazioni mano nella mano di Husserl si trova di nuovo - ma senza alcuna traccia di disperazione - in Wittgenstein. Tra gli innumerevoli esempi immaginari che egli prende in esame c'è anche quello del pagamento in denaro effettuato dalla mano destra alla sinistra. I corrispondenti interrogativi suonano: la destra può regalare il denaro alla sinistra? E in questo caso cosa si richiederebbe? La destra potrebbe redigere un atto di donazione, la sinistra rilasciare una ricevuta. Il «comportamento» avrebbe tutte le caratteristiche del passaggio di proprietà. Si può eccepire che ambedue le mani, quella che dona e quella che accoglie il dono, sarebbero lo stesso Io, cioè che non si sarebbe verificata alcuna modificazione delle consistenze patrimoniali. Ma questa obiezione presuppone qualcosa che non si può affatto «vedere», poiché la salda connessione delle due mani con lo stesso corpo non dà al riguardo alcuna informazione attendibile. Il gesto di Wittgenstein, dopo che ha descritto l'azione, ha quella maniera sprezzante con cui egli tratta i dubbi dell'età moderna da Cartesio a Russell: «Bene; e poi?» L'unica cosa su cui il lettore può ancora nutrire dei dubbi si ritrova nella controdomanda: «Questa è ancora la maniera filosofica di interrogare?».

Ma questo forse non si può più prescrivere all'epoca nella quale Cartesio aveva cominciato a sovraccaricare le pretese rivolte alla «realtà». Di Cartesio non sappiamo quale gesto avesse espresso la sua perdita di contatto con la realtà - in fin dei conti non stava di fronte ad un pubblico di ascoltatori, non aveva un «accompagnatore fisso» per ascoltare e osservare ciò che avrebbe potuto provvedere la «scuola» dei cartesiani di immagini viventi. Un pre-Eckermann del genere lo aveva

il gran maestro della letteratura inglese più citato dopo Shakespeare Samuel Johnson, nella persona di James Boswell che con la sua biografia protocollare doveva diventare quasi altrettanto celebre. A Johnson la letteratura tedesca è debitrice della quartina con cui Goethe accompagnò il dono all'anglofila nuora Ottilia del suo famoso vocabolario: Dicke Buchen Vieles Wissen! / Ach!, was werd ich lernen müssen! / Will es nicht in Kopf hinein, / Mag es doch im Buche sein! («Ahi, grossi libri! tanto sapere! Ahimé, cosa non dovrò imparare! Ma se non vuole entrare in testa, che almeno stia nel libro»). Una spiegazione del perché si acquistano libri non solo per leggerli. Nel 1791 era apparsa la Vita di Samuel Johnson di Boswell, ma per il gusto estetico che in essa celebrava il suo trionfo il tempo era allora (ancora una volta) appena passato. L'immagine filosofica di Johnson acquista vivezza soprattutto grazie alla scena alla quale va qui il nostro interesse; essa si svolse durante il commiato ad Harwich, quando nel 1764 Boswell partì per il suo grand tour in Germania e in Svizzera, il cui diario conserva un valore inestimabile per via degli incontri con Voltaire e Rousseau. Il devoto Johnson aveva costretto il giovane amico a raccomandarsi nella chiesa di Harwich alla protezione del suo creatore e redentore, e ciò forse ha influito sull'ultima conversazione, dopo abbandonata la chiesa. Si parlò del vescovo Berkeley e del suo «troppo ingegnoso idealismo», la negazione della realtà materiale delle cose. A quel punto accadde qualcosa che passerà alla storia col nome di Johnson's kick, non dimenticherà mai questa 61 pronta reazione, scrive Boswell, con cui il pesante e atticciano Johnson colpì una grossa pietra con una pedata così violenta che il contraccolpo lo ributtò indietro, e col laconismo che di solito rendeva così persuasivi i suoi giudizi di gusto elevò questo gesto a dimostrazione, dicendo: refute it thus. Poi ci si abbracciò e si prese commiato l'uno dall'altro. Ci si rovina il piacere e la percezione della significatività di questa grande scena se ci si mette a cercare i suoi presupposti scolastici. Era la lockeana qualità primaria della solidity dei corpi che determinò l'appassionata dimostrazione pratica di Johnson? O l'accento cade meno sulla morta resistenza che sulla forza viva della elasticity che - quasi vita contro vita - contrastò la pedata? Poco importano tali questioni, poiché in ogni caso Johnson non è un personaggio della storia della filosofia. Ciò che egli rappresenta, ciò che presenta, è l'infrangersi delle correnti del secolo contro la

resistenza di un temperamento. Gli schiarimenti che ci fornisce sono appunto del genere nel quale egli riteneva la sua pedata probante.

La cosa importante è che possiamo chiederci perché il kick ci convinca così poco. Non perché la nostra filosofia non ammetterebbe più questa dimostrazione. Piuttosto, la nostra esperienza si è arricchita di elementi che fanno apparire sconsigliabile ad esempio una versione cinematografica di quella scena del 1764, perché in quel caso sarebbero possibili ambedue le cose, sia l'imitazione del rimbalzante dott. Johnson che la variante comica di vedere scaraventata via come niente la Pietra - come se il vescovo di Cloyne avesse ragione -, perché la si sarebbe rifatta in polistirolo. Viviamo in un mondo della simulazione, e ciò ci permette persino di adattarlo ai «sistemi» filosofici. Kant, quando il filosofo popolare Garve volle paragonare la sua Critica alla negazione berkeleyana della realtà esterna, ebbe ragione a limitarsi al gesto apotropaico che è implicito nella grafia lievemente modificata dell'espressione: bei Leibe nicht! (*)

Sospetto di insensatezza

«Mancanza di senso» è una brutta parola. Denomina un'accusa che sembra autorizzare a conseguenze estreme. Perciò è anche una parola pericolosa. Postula non solo una carenza ma un rifiuto, una negazione, una sottrazione di una cosa essenziale, per cui sarebbe più che mai giustificato mettersi alla ricerca di un colpevole, se ci fosse la colpa. Alla mancanza di senso, in quanto denominazione di uno stato, si accompagna la perdita del senso come indicazione del mondo in cui ci si è arrivati; e ciò implica che quello che si poté perdere c'era già, una volta. Cioè, non si pretende nulla di utopico. Ma è sempre stato arduo indicare il contromovimento positivo rispetto alla perdita del senso. La «produzione di senso», d'uso ancora recente, è un termine più che altro ironico, che segnala un'insolente usurpazione. Neppure il nome è disponibile per destare l'illusione che un giorno potremmo ritrovare ciò che, a quel che si dice, è andato perduto.

* [Normalmente scritto beileibe nicht = «a nessun costo», «assolutamente»]

Ma un'aspettativa che si presenta così globale e indeterminata è una condizione pericolosa. Come si va continuamente in cerca di rappresentanti per il mondo che sarebbe degno di perire, per poter avere dei bersagli a cui mirare, così ci si metterà anche a cercare dei rappresentanti per la colpa di questa perdita, e per loro disgrazia li si troverà. Così sorgono i fondamentalismi. Concentrando il loro potenziale di distruzione sulla colpa per la perdita, danno l'impressione di offrire qualcosa di perduto. Poiché nella storia questa è una procedura caratteristica, non si deve aver timore di chiedere se quella mancanza di senso non descriva l'assenza di qualcosa che non c'è e - in quanto si tratti di ciò che si presume perduto - non c'è mai stata. mente no». Leib, anticamente «vita» (da cui bei Leibe nel senso originario di «(pena) la vita», poi «corpo» (umano o animale), che è il significato evocato dalla grafia «modificata».) Ciò che si può descrivere è la genesi del sospetto dell'insensatezza. L'età cristiana ha una cultura della contingenza. È ispirata dall'idea che ciò che è, non deve necessariamente essere. Non è un principio così ovvio come sembra nel secolo del trionfante evoluzionismo. Infatti il cristianesimo è anche una religione della creazione, e come tale dà all'ente la più forte di tutte le giustificazioni possibili: la volontà del suo dio. Senza di questa sarebbe nulla. Ma al ricordo del capitolo della Bibbia dedicato alle origini si è sovrapposto ciò che costituiva la concentrata potenza dell'annuncio neotestamentario: la revocabilità del mondo, il suo essere destinato alla fine apocalittica, il suo essere «maturo» per il giudizio. Così ciechi per le connessioni dell'insieme non erano quindi coloro che non riuscivano a credere che il mondo sarebbe stato creato da quello stesso Dio che ora lo aveva condannato a perire, come se fosse l'insensata abborracciatura di un altro. Ma non si poteva avere e alimentare la speranza messianica nella venuta del Signore e nell'inizio del Regno dei cieli - la speranza cioè su cui poggiava la disponibilità alle grandi rinunce -, se non si ammetteva l'indegnità del mondo che appunto ancora perdurava.

Quando in tal modo si fa per la prima volta evidente cosa comporta l'insensatezza del mondo: che esso cioè merita di perire, allora l'intrinseca contraddittorietà della concezione condanna al fallimento ogni tentativo di dare una risposta alla questione di quale sensatezza potrebbe aver preceduto questa asserita condizione del mondo, e potrebbe seguire alla sua disintegrazione. Ciò che qui è sorta e in

seguito potè sempre venir rianimata era una muta aspettativa, la cui energia viene tutta dalla certezza che in ogni caso il mondo non è da salvare e ogni speranza va riposta nella sua fine. È ozioso chiedersi se in simili situazioni il giudizio negativo sul mondo venga condiviso da tutti o da molti; la cosa decisiva è l'imperversare della certezza che tutte le cose sono ormai prossime alla fine. La mancanza di senso appare come un semplice spostamento del senso: quello che viene sottratto al mondo e alla vita sta sull'altro piatto della bilancia, nel non nominabile che verrà dopo. 64 Ma si può leggere questa configurazione anche al contrario. Quando il mondo perde il suo senso - qualunque cosa ciò significhi, e quale che sia il processo che ha condotto a questo risultato -, esso desta il desiderio della sua fine, la rabbia indeterminata contro il suo sussistere e contro ciò che in esso sussiste. E poiché la vita si svolge in questo mondo, assieme al mondo anche ad essa viene negato il senso. La minaccia apocalittica si trasforma nella speranza che ciò che si sospetta non avere senso, una volta distrutto lascerà o farà emergere ciò che solo allora si rivelerà dotato di senso. Solo perché si dà un nome ai fenomeni di carenza si crede di sapere cosa significhino le espressioni formate con il termine «senso», come se non vi fosse nulla di più comprensibile. Quale imbarazzo, quando l'impiego accusatorio dell'espressione «senso» viene interrogato sul suo senso di responsabilità. Già l'ammissione che «non sappiamo cosa intendiamo quando impieghiamo il termine 'senso'» sembra richiedere un animo intrepido.

Ed ora c'è anche qui la tecnica dell'inversione: è proprio nell'imbarazzo che potrebbe consistere l'effetto retorico della pre tesa che si provveda al senso, si appaghi la brama di senso, si compensino le perdite di senso, si assicuri la donazione di senso. Sigmund Freud ha completamente ragione quando afferma che chi cerca il senso della vita è malato. Pertanto lo si deve guarire, non accontentare; e se non lo si può guarire, consolare. Chi avverte la mancanza di senso ha bisogno di essere consolato. Questa è l'unica chance, per lui stesso ma anche per gli altri, di sfuggire alla rabbia indeterminata che non può sfogarsi su nient'altro che simboli ed è costretta ad andare in cerca delle proprie motivazioni: di rappresentanti per ciò che non deve essere e che non deve essere così com'è. Perciò l'esercizio della pubblica accusa di

insensatezza comprende necessariamente la diffamazione tanto della consolazione quanto della scettica controdomanda su cosa si intenda.

La cultura della contingenza è una cultura della possibile rabbia contro il mondo e del suo valore estremo, che sta nell'affrettare la fine del mondo. In una apocrifa Passione di Paolo l'apostolo fa andare in collera proprio l'imperatore Nerone, annunciandogli la finale distruzione del mondo nel fuoco; e quando per risposta l'imperatore trasforma i cristiani in torce, fa espiare loro simbolicamente non solo l'attesa della fine del mondo, ma anche il fatto che coi loro riti l'affrettano. La dottrina stoica secondo cui l'esaurirsi del fuoco come forza produttiva è un processo conforme all'ordine naturale, i cristiani l'avrebbero innalzata a programma e subordinata all'influenza che potevano esercitare sul loro dio. L'idea sottesa è che il mondo non deve necessariamente essere; non solo che non c'è alcuna necessità per cui esso è come è, ma che non è affatto necessario che sia. Schopenhauer si sbaglia quando afferma che la meraviglia per il mondo, che Platone ha detto essere l'origine della filosofia, già allora avrebbe coinciso con lo stupore per il fatto che c'è qualcosa piuttosto che niente. L'inquietudine di cui parla Schopenhauer - la «molla che tiene in movimento l'orologio mai scarico della metafisica: la consapevolezza che l'inesistenza di questo mondo è altrettanto possibile della sua esistenza» - non avrebbe potuto trovar posto in nessuna delle forme di riflessione coltivate dal mondo antico. Proprio in questa formula si cela il sospetto che il mondo, anche se a proposito della sua esistenza si può raccontare una plausibile storia delle origini, soddisfa con ciò tanto poco la richiesta di un senso che invoglia al contrario a civettare con la possibilità della sua non esistenza. Questo è il punto dove quell'insoddisfazione trova il proprio sfogo, e nessuna obiezione può competere in serietà con ciò a cui si riferisce. È semplicemente un ragionamento sbagliato concludere che se c'è quella estrema insensatezza del mondo, si deve allora poter individuare e perseguire anche il suo contrario: la recuperabilità di ciò che sarebbe andato perduto, del senso del mondo e della vita. Ma questo in realtà non c'è mai stato, e il desiderio di averlo è sorto lungo le propaggini della cultura della contingenza. Che il mondo venga sentito come privo di senso, di per sé non significa ancora che se si cambiano in maniera opportuna le valutazioni e le condizioni, se si definisce il problema del valore, si superano le estraneazioni, lo si

potrebbe alla fine vivere come un mondo dotato di senso. La descrizione dell'origine della cultura della contingenza dalla sindrome biblico-cristiana prova una sola cosa, cioè che nel migliore dei casi un mondo inteso come cosmo viene accettato naturalmente e spontaneamente come ciò che è e non può non essere, e che non potrebbe neppure essere diverso da quello che è. Questa concezione, finché è in vigore, nessuno potrebbe esprimerla in questo modo.

È il linguaggio che si può parlare solo dopo. La si può formulare tutt'al più nella metafora: anche il mondo degli Stoici perisce (ekpyrosis), ma solo per risorgere identico, simile alla Fenice del mito. Solo la forza che mantiene il mondo ha bisogno di riprendere vigore, non il cosmo di trasformarsi. Tutto ciò, si può sognare, non pensare plausibilmente di andarselo a riprendere. Dire che la mancanza di senso si avverte nel mondo e nella vita non è una comunicazione descrittiva. È uno strumento polemico. Poiché il sospetto dell'insensatezza è congiunto con una domanda il cui destino è di non trovare risposta, esso genera incertezza; e nelle polemiche nulla è più opportuno della confusione dell'altro. Quando c'era ancora a disposizione tutto l'arsenale dei mezzi per spaventare il «borghese», era una faccenda relativamente innocua procurargli uno shock per farlo vergognare come uno che non sopporta la verità senza veli. Consumata l'ingegnosità di questo repertorio, venne la volta dell'avvolgente tentativo, spinto sino alle estreme altitudini teoretiche dell'astrazione, di rendere quel «borghese» colpevole di tutto e di ogni cosa: nessuna difesa davanti al tribunale che non avesse puntato il dito contro un indeterminato orizzonte di colpevolezza. Il partito migliore era anzi di prevenire questa situazione con intelligenti e complicate autoaccuse. Alla generazione dei turbati e dei colpevoli seguì quella degli imbarazzati. Che risposta si doveva dare a coloro che chiedevano del senso - di quello della vita, della storia, dello stato, del tutto? Però quelli chiedono perché sanno che questi non possono rispondere. Ma questi ultimi dovrebbero almeno sapere perché non possono rispondere e perché, ciò nonostante, vengono interrogati. Far apparire l'imbarazzo come rifiuto è una retorica distribuzione degli oneri nel dialogo di coloro che sono dichiarati incapaci di dialogare. Infatti il rifiuto, presentandosi come rifiuto di qualcosa di dovuto, provoca la pantomima della «rabbia contro il mondo» con la quale il millennio sembra concludersi.

L'inquietudine degli spiriti

«Il principio di ragione pose fine alla tranquillità degli spiriti», si annotò Schopenhauer sulla guardia della sua edizione dei frammenti degli eleati. Così un filosofo si immagina l'inizio del filosofare. Da filosofi però è anche du bitare di questa idea. Non è possibile che il principio di ragione, dovunque sia spuntato per la prima volta, non fosse che uno dei tanti mezzi per conquistare proprio «la tranquillità degli spiriti»? Per credere il mondo, la realtà, le cose un po' più affidabili e docili di quanto era stato possibile con le tecniche della semplice evocazione, del rituale, del racconto? Non c'è nulla nella storia che tenda a por fine alla «pace degli spiriti» - ciò che non esclude che qua e là de facto non le sia stato posto fine. Ma per lo più si trattava dell'esito infelice dello sforzo opposto, di procurare cioè agli spiriti qualcosa di definitivo. Ciò che privò gli spiriti della loro presunta tranquillità fu innanzitutto l'incompatibilità dei mezzi coi quali dovevano essere tranquillizzati. Quegli eleati della scuola di Parmenide i cui frammenti Schopenhauer commenta con la frase citata all'inizio cercavano di dimostrare per mezzo di drastici paradossi del movimento l'unicità dell'essere immobile e l'assolutezza della sua separazione dal non essere. Ma ben presto i paradossi contagiarono ciò che erano chiamati a consolidare, mostrando come l'alternativa tra essere e non essere potesse venir decisa anche nel senso del non essere. Gorgia scrisse un trattato in cui dimostrava che nulla esiste, che se esistesse qualcosa non potremmo conoscerla, e infine che anche se lo conoscessimo, non potremmo comunicarlo agli altri. La prima, grande consolazione degli spiriti per mezzo dell'essere uno e unico fallì per l'eccesso di argomentazioni.

Ma nel fallimento germogliava già la nuova consolazione. L'espressione forse più bella di questo stato di cose che dà torto a Schopenhauer, è il fatto che la più efficace delle consolazioni sorte dalle incompatibilità divenute intollerabili consisteva nella regola d'astensione dello scetticismo pirroniano. Ciò che rende quest'ultimo tanto istruttivo, è il fatto che ci fa capire, a posteriori, come nel conflitto non composto delle contraddizioni delle scuole dogmatiche, che esso aveva documentato, fossero in conflitto solo i sedativi.

La scomparsa del tribunale

Forse la più insostituibile di tutte le perdite che hanno accompagnato l'erosione del cristianesimo è quella dell'articolo del Credo sul ritorno di Gesù a giudicare i vivi e i morti. Il giudizio, considerato come minaccia, mette in imbarazzo i teologi, i quali pensano che le promesse propagandisticamente siano più efficaci. Se ancora ne parlano, ne fanno l'allegoria del «superamento» interiore della colpa o della «redistribuzione» esterna delle colpe. Ma in origine era tutt'altro che una minaccia. Proprio perché era destinato a condannare i colpevoli, avrebbe restituito la loro parte, e in misura aumentata, a coloro che avevano sofferto l'ingiustizia. I fedeli perseguitati sarebbero stati i trionfatori del giorno del giudizio. Non ne vedevano l'ora. Il prolungarsi dell'attesa, che cominciò a farsi sensibile, non solo diminuì la certezza di coloro cui era stata assicurata la salvezza, ma condusse anche ad un fatale indebolimento dell'idea del giudizio. Emerse ineluttabile il problema del tempo tra la morte e il giudizio, e con esso un raddoppiamento dogmatico del giudizio stesso in «particolare» e «universale». La salvezza era già decisa con il giudizio particolare; quello universale si limitava a notificare pubblicamente la sentenza. Il giorno del giudizio universale era dedicato più alla storia della salvezza che alla decisione su di essa - un primo momento intradogmatico di «teodicea», dato che Dio, senza esserne richiesto, avrebbe reso conto della propria «opera d'arte totale» dal titolo «mondo».

La soluzione del grande enigma. Con la privatizzazione del giudizio anticipato, che era intesa ad escludere ogni «provvisorietà» di un indeciso stato ultraterreno come nel modello ortodosso, anche la consolazione di chi la storia non poteva consolare era degradata a semplice spettacolo. Il giudizio divino era talmente avvicinato al mondo che non c'era più bisogno di un atto di forza teologico per includerlo in esso: per fare della coscienza il figurante del giudice del mondo. I moralisti non hanno mai tenuto in gran conto il discorso del giudizio. Il timore del castigo o la speranza della ricompensa non potevano non annullare la libertà di fronte alla legge morale. Il culmine della ragione illuminata sembrò raggiunto quando furono eliminate tutte le condizioni del giudizio: la certezza dell'esistenza del giudice divino, la fede nell'immortalità, la transitorietà del mondo e della storia. È vero

che il progresso morale-politico non avrebbe reso giustizia a nessuno di coloro che avevano sofferto l'ingiustizia; ma al loro posto avrebbe ricompensato la specie o la classe di cui facevano parte. Nel Regno dei cieli sarebbero entrati altri, non quelli che lo avevano meritato; e però, grazie all'artefatto di un'identità di livello superiore, di nuovo gli stessi. I genitori non vengono ripagati della loro sorte dalla sorte dei loro figli? Evidentemente era più facile compensare l'ingiustizia sofferta con un surrogato di tribunale che la colpa di averla commessa con «beneficenze» e «riparazioni» di ogni genere, le quali dovevano inventare equivalenti dell'infelicità alla cui equivalenza era sempre più difficile credere, via via che le grandi miserie venivano eliminate con provvedimenti organizzativi e legislativi. In tutti i tipi di 70 «riscatto» c'è un residuo dello ius talionis, del diritto di «contrappasso» in attuazione riflessiva: il penitente che per espiare si tormenta e martirizza era di solito qualcuno che già non sapeva più con precisione per quale misfatto se lo meritava. In ciò sta l'infinita oltrepassabilità del legalismo, il quale vuole punite solo le azioni constatate e definite dalla legge, mentre il moralismo comanda di vedere l'intenzione, che nelle azioni ha solo un riflesso contingente - cioè, secondo le circostanze, anche nessuno. Questo «secondo le circostanze» è la molla che ci spinge, incessantemente a valicare i limiti di ogni giurisdizione interiore.

Che siamo tutti quanti peccatori sarebbe infatti una concessione relativamente innocua, che potrebbe richiamare alla memoria certi momenti della vita o interi «passati» - se non ci fosse la riserva di quelle «circostanze», nelle quali soltanto sarebbe risultata da ciò la serietà di una cattiveria suscettibile di gradi crescenti, fino all'irremissibile «peccato contro lo spirito». Di questo ancora nessuno ha detto in cosa potrebbe consistere, senza che però voglia venire meno la consapevolezza che potrebbe esserci se solo ci fosse l'occasione, la sfida, la «tentazione» nel senso eminente. Alla coscienza di contingenza che è inflitta ad ogni vita corrisponde il fatto di non essere l'altro e di essere invece questo, di vivere oggi e qui invece che domani e là, e infine di esistere piuttosto che no - poiché nulla avrebbe da riscattare chi non fosse stato generato. Il tribunale divino sarebbe spietato, se ciascuno dovesse rispondere con la sua coscienza per ogni esistenza possibile. Perciò lo straordinario splendore del martirio nella storia

cristiana: poter morire per la verità o per l'innocenza si avvicina alla purezza assoluta, la quale sarebbe consistita nel non aver ottenuto alcuna vita, e priva in buona parte il tribunale della possibilità di chiedere di ciò che nell'ulteriore corso della vita sarebbe ancora potuto accadere. Non per caso Kant, nel suo tardo trattato del 1793, *La religione nei limiti della semplice ragione*, si è discostato su questo punto, con una nota a pie' di pagina, dall'assicurazione biblica che il giudice degli uomini sarà il Figlio dell'uomo, per parlare invece del giudizio 71 che tiene lo Spirito santo in quanto «vero giudice degli uomini» - con, tra parentesi, l'aggiunta filosofica che di nuovo livella tutto: «di fronte alla loro coscienza». Qui si può pensare ad uno soltanto, al quale la «grazia d'esser nato tardi» giova tanto poco quanto qualsiasi altra fatticità della nascita. Egli deve «riscattare» non solo il suo o un passato, ma anche i possibili presenti nei quali si sarebbe pure potuto trovare, e infine i mondi possibili che non ci sono ma potrebbero essere. È la voragine dei condizionali che ci fa tutti quanti peccatori, e crea il desiderio di un tribunale che non riconosca più casualità e circostanze - non le circostanze attenuanti della fatticità, che però è la fonte di ogni compassione umana come senso di colpa non per le azioni e le intenzioni, ma perché siamo stati risparmiati dalle costrizioni e dagli impulsi che le determinano. Non è allora possibile che il giudizio perduto, il tribunale dimenticato o cancellato dal «rischiamento» in quest'epoca post-cristiana, sia una delle cose che ci sono immeritatamente risparmiate, nella misura almeno in cui nessun predicatore ha più voglia di ricordarlo, a rischio di rendersi malvisto? Il tribunale filosofico dello Spirito santo lascia sorpresi: non crea quell'atroce incertezza, ineliminabile e intrinseca alla contingenza di ogni vita, su come in altre condizioni saremmo riusciti a soddisfare alla legge autonoma della ragione?

Non ci spinge a metterci alla prova in situazioni che ci fabbrichiamo da soli, a simulare il caso d'emergenza della tentazione, sempre con lo stesso risultato dell'attesa autoconferma, che a sua volta può essere registrata solo col condizionale: se ci trovassimo nelle condizioni di altri che si sono resi colpevoli, padri e antenati, abitanti di altre zone e continenti, vittime di altre coazioni e sistemi, non ci potrebbe venire negata l'assoluzione. È dimenticato l'insuccesso della grande prova nello stato d'eccezione della protocristiana attesa della fine, la quale

chiedeva ai battezzati di mantenersi liberi dal peccato per un tempo misurabile a giorni - e ben presto generò il problema della procrastinazione: se si potesse o dovesse ricevere un'altra volta il battesimo, quando con l'astensione dal peccato si fosse fatto fiasco. Il fariseo Paolo sapeva cosa faceva del messaggio salvifico quando definì la «giustificazione» per il verdetto assolutorio, che nel giudizio viene regalato grazie all'identificazione col risorto: liberazione dall'inadempibilità della legge divina come il massimo di una promessa. Per il tribunale filosofico dello Spirito santo in quanto «vero giudice» non possono esservi assoluzioni regalate, anche se l'accusato non si chiama più «peccatore» ma è qualcuno che ha verso tutto il mondo e una buona parte del tempo un debito indeterminato. Sotto questo aspetto fu tutt'altro che una «secolarizzazione» accollare all'esistenza la sua fatticità come indeclinabile colpa permanente, e si comprende il fascino che esercitò sui teologi quella filosofia dell'esistenza che per una promessa di salvezza divenuta indeterminata si appellava alla preesistente consapevolezza di peccatori indeterminati di non aver mai meritato o di poter mai meritare di non essere colui che, come Friedrich Hebbel, dovrebbe gridare: «... perché sono come sono?»

La cosa più terribile!»,

La descrizione analitica dell'«esistenza» non ha né sostituito né rinnovato il vecchio «peccatore»; ha creato un altro colpevole dall'insolvibilità incomparabilmente più terribile. Per lui la redenzione non c'è non solo di fatto; non ce ne può essere alcuna. Tutto ciò, quando venne formulato, aveva ancora il carattere non impegnativo della semplice teoria, e fu proposto per l'applicazione quando non si aveva ancora un'idea precisa della possibilità di utilizzarlo per l'enormità che degli uomini avrebbero compiuto ciò di cui nessuno li avrebbe pensati capaci, forse neppure loro stessi. La troppo semplice risposta che delle belve assetate di sangue sarebbero andate vagando, in attesa del loro grande momento alla ricerca di vittime, finché uno non gliele abbandonò, è una costruzione ausiliaria per prove d'innocenza già per il fatto che è facile non trovare in se stessi, anche indagando nel modo più profondo, una bestia assetata di sangue. Ma proprio allora si scopre

quanto sia anodino il paragone del tribunale con la semplice introspezione della coscienza. Perciò il tribunale dei filosofi non porta in giudizio davanti al foro della coscienza il soggetto effettivo, ma lo defatticizza con i modi potenziali dei mondi nei quali non gli era toccato vivere. Questo è sì un concetto limite di giustizia, ma non una finzione: ogni senso di umanità poggia su una facoltà della coscienza che non è per nulla ovvia, cioè che non dobbiamo pensarci come quello che siamo ma che possiamo pensare ogni altro come quello che potremmo essere. Il concetto biblico di «prossimo» viene sganciato dalla sua metaforica spaziale solo quando è inteso nel senso di questo concetto limite: il prossimo come quello stesso che per caso non si è. È questo stato di cose che mantiene in vita e lascia inappagato il «bisogno del tribunale» - e l'inappagabile è sempre una voce pericolosa nel bilancio dei bisogni. Gran parte di ciò che si fa nelle scienze ha a che vedere con la perdita del tribunale. Non è più così, che la storia universale sarebbe il giudizio universale e che l'ufficio di tenerlo spetterebbe agli storici. Ma la storiografia esemplifica l'intera dimensione nella quale potrebbero esservi state, per chiunque non abbia paura di vedere, le «tentazioni» che in un'intensità esemplare vengono proposte nel Nuovo Testamento da Satana al Figlio dell'uomo, dopo quaranta giorni di digiuno nel deserto - dunque dopo la prova di santità! Si sminuirebbe - anche in vista delle future paure nell'orto di Getsemani - questo episodio, il più incredibile della Bibbia, se si volesse far passare la vittoria di Gesù sull'attentato per il determinismo della sua intentabilità di Figlio di Dio. Ciò forse è stato scritto come rimprovero per chiunque voglia prendere la misura per un tribunale al quale non deve più credere - e la cui «idea» tuttavia non gli è risparmiata. Il biblico Non giudicate! è un divieto condizionale: è un altro che giudicherà. O che ha già giudicato, come vuol far credere Giovanni quando suggerisce che la grande azione salvifica vanamente attesa ha già avuto luogo in segreto: «Il principe di questo mondo è già giudicato» e chi vi crede «non comparirà in giudizio», ha già la vita eterna. Questa consolazione per l'attesa escatologica an74 data a vuoto ha giovato tanto poco quanto, per un millennio e mezzo, la «giustificazione» paolina. È difficile rassegnarsi tanto alla perdita post-cristiana del giudizio quanto al suo differimento intracristiano sotto il divieto interinale di giudicare. Come storia della civitas dei sorge una

storia universale a dimostrazione che il differimento del giudizio non è invano. Ma con ciò la storia universale deve assorbire il giudizio universale, altrimenti l'invocata e concessa mora finis diventerebbe la prova contro il compimento della salvezza, verrebbe degradata a un post-messianico come-nulla-fosse-stato. Il giudice non può ricusare il giudizio, e se lo differisce deve dare la garanzia che con ciò non provocherà nuove sciagure. Da qui viene allo storico il suo ufficio interinale; egli si limita a fare in maniera esplicita ciò che comunque si fa continuamente in maniera implicita: giudica la storia. Persino come atterrito storico delle prossimità egli indaga le condizioni nelle quali la sua «storia contemporanea» non si sarebbe potuta verificare - oppure, se propende per il determinismo, cerca l'assicurazione che quei fattori determinanti non sussistono più. Durante la sua prigionia nella torre sir Walter Raleigh gettò tra le fiamme il manoscritto della sua «storia universale»; egli punì la regina e i suoi giudici sottraendo la prova di come si inserissero nel tutto. Ricusò il giudizio là dove come prigioniero era ancora giudice. Anatole France, che cita questo gesto come esempio di una cosa imperdonabile, ha creato in quattro volumi la *Histoire contemporaine* come la storia che ancora «colpisce» i propri attori, come antipolo rispetto al primato della Storia Antica, che può creare conoscenza e rendere giustizia proprio perché non fa più bene o male a nessuno. Si tratta dei valori limite dell'ostinazione pagana della storiografia contro il Non giudicate!, della caparbia che neppure ammette che la «scomparsa di Dio» del cristianesimo potrebbe aver lasciato, come trauma, la perdita del tribunale.

Nausea del sapere

Il grande enigma degli anni con cui si chiude questo millennio è e forse resterà il crescente fastidio per la scienza. Come in altri casi di mutamento d'umori e di valori, il disagio ostenta una precisione che non possiede. Nomina responsabili e comportamenti, testimoni e testimonianze, fatti e fattori di una sventura che sarebbe venuta o che verrà dalla scienza, e che minaccia di culminare nella distruzione del mondo, nella scomparsa del genere umano, nella devastazione della natura. Parlare di un'esagerazione sarebbe chiedere troppo a se stessi:

ogni minima parte di questa somma sarebbe già una catastrofe. C'è però la cosa che lascia perplessi. Quella stessa scienza che dovrebbe preparare la fine del genere umano, nello stesso momento ha reso possibile l'esplosione della sua fecondità, che anche senza tutte le grandi armi potrebbe condurre al conflitto permanente per la sopravvivenza combattuto con sassi e bastoni. Questa esplosione si fonda su opere di bene che nessuno osa apertamente di addebitare a posteriori alla scienza o di vietare: dove e con che criterio si sarebbe dovuto lasciar che la gente morisse, bloccando le già note possibilità di salvezza originate dalla semplice competenza del sapere - salvezza per madri e neonati, salvezza da molte malattie ed epidemie, salvezza grazie al più stupefacente incremento della produzione alimentare - e bloccarle rifiutando di rivelare quel sapere? L'umanità potrebbe essere meno numerosa di quel che è, meno minacciata da se stessa e dall'elementare conflitto che non concerne solo le grandi potenze militari ma chiunque - e dappertutto - possenga ancora qualcosa di cui il primo che passa ha o pensa di aver bisogno. Nel XIV secolo il genere umano stava quasi per sparire a causa dell'epidemia di peste che portò le sue devastazioni dall'Asia orientale fino all'Europa occidentale - quasi scomparsa, perché senza dubbio più della metà degli abitanti del mondo allora conosciuto sopravvisse. Nelle condizioni della scienza la probabilità che questo si ripeta è bassa, e ciò non è compensato quantitativamente dall'overkill degli arsenali militari. Tuttavia la scienza non può essere difesa con quella funzione protettiva, come non può essere condannata a causa di questa minaccia. Anche la via di mezzo: pianificare più rigorosamente i suoi successi, evitare più sistematicamente i suoi insuccessi, avrebbe l'effetto più di paralizzarla che di motivarla, ed anche nel caso più favorevole non eliminerebbe il sospetto che in ogni momento e dovunque essa potrebbe fare ciò che di fatto nel momento dato non farebbe, sotto l'influenza dell'opinione dominante o impedita dalle leggi. Per dirlo alla buona: il know how non si potrebbe togliere di mezzo. Voglio esprimerlo in una maniera più drastica: il nuovo problema dell'umanità sarebbe un immenso Mercato Nero Mondiale di tutte le cose che in questa maniera ufficialmente non esisterebbero, con tutte le note conseguenze e manifestazioni concomitanti di questo fenomeno. Il ragionamento fin qui seguito ha solo lo scopo di far vedere quant'è improbabile che il fastidio per la

scienza abbia qualcosa a che vedere con le minacce che incombono sul mondo, e che senza la scienza si presenterebbero senza dubbio in maniera diversa, senza essere già per questo di un'altra dimensione. Il modo in cui nelle diffuse manifestazioni di questo fastidio non si argomenta, è in fondo più sorprendente del modo in cui le posizioni di questa polemica si sono effettivamente formate ed hanno trovato le loro formulazioni. La verità come suprema aspirazione, come bene sommo che nella nostra tradizione si identifica in un'ultima istanza con la divinità, è, come argomento, morta. Non ho dubbi che ciò abbia qualcosa a che vedere con quella che Nietzsche ha chiamato miticamente la morte di Dio. Talvolta oratori solitari dicono ancora timidamente, in sperdute cerimonie accademiche, che la scienza si è obbligata alla verità e al rifiuto di ogni limitazione nell'adempiere a questo giuramento. Questa obbligazione non è certo una menzogna, ma non è neppure tutta la verità. Forse sembrerà solo una pedante correzione se dico che proponendosi l'ideale di perseguire la verità mediante la ricerca, la scienza si è limitata ad opporsi all'errore, facendosi strumento del rischiaramento contro un mondo di presunti o reali pregiudizi. Per chiarire questa affermazione con un semplice esempio: quando nella prima metà del Settecento il segretario dell'Accademia francese delle scienze mise a verbale che era stata proposta una spiegazione di quelle pietre a saetta che si potevano trovare su tutte le spiagge (i belemniti): si tratterebbe dei relitti degli abitanti del mare -, ciò era meno una nuova conoscenza, che come tale e al pari di ogni altra si sarebbe dovuto salutare perché accresceva il nostro sapere sul mondo, quanto piuttosto l'eliminazione di un errore, o di un antico pregiudizio colorato di mitologia. Era meno il trionfo di una nuova verità che l'accesso alla possibilità di una spiegazione diversa, che non poteva venir dimostrata ma neppure ne aveva bisogno. L'importante non era tanto la costituzione di un sistema di verità, quanto la dissoluzione di un sistema di «pregiudizi» la cui caratteristica comune stava nel contemplare nel mondo delle forze che non appartenevano al mondo e non sembravano assoggettate alle sue leggi. Potenze che scagliavano fulmini per punire il peccatore o anche solo per mettere alla prova il giusto, in ogni caso mirando intenzionalmente a questo o a quello. Un mondo nel quale si colpivano bersagli. Così si doveva smontare pezzo per pezzo un preesistente sistema che sembrava

non rimettere l'uomo a se stesso e alla propria ragione; ma questo si poteva fare solo per ogni pezzo e per ogni casella di questo sistema si aveva un Ersatz da offrire che fosse o almeno sembrasse più forte, senza per questo dover già essere «la verità». Non lo si diceva, ma la prestazione più solida della conoscenza consisteva per lo più nel generare il dubbio. I mezzi dispiegati per raggiungere questo obiettivo, che sempre più animarono ed anzi entusiasmarono gli uomini, erano troppo grandi per poter essere contenuti nello schema genuino del programma del «rischiamento».

Detto in un'altra e più semplice maniera: il sistema dell'«errore» era troppo piccolo perché quel processo teoretico, una volta avviato, potesse essere contenuto nei limiti della semplice sostituzione di «pregiudizi». Si acquisirono conoscenze che rispetto al vecchio sistema non avevano più alcuna funzione; esse avevano oltrepassato i confini del Vecchio Mondo esattamente come gli scopritori di continenti sconosciuti. E qui cominciò a lacerarsi quella connessione di libertà e verità che costituisce il cuore della nostra tradizione, compresa quella biblica: la liberazione dall'errore divenne un obiettivo indistinto. La scienza è la verità oppure è come se lo fosse finché ha a che fare con un antagonista in qualche modo demonizzato. Via via che si perde l'antagonismo di scienza ed errore - perché le scoperte della scienza non hanno più di fronte i corrispondenti pregiudizi -, sparisce anche l'urgenza di essere liberati da qualcosa. Un sintomo di grande chiarezza è il fatto che l'esplosione del disagio per la scienza fu accompagnato da un «ultimo tentativo», da parte di coloro che della scienza vivevano, di mantenere con la semplice aggiunta a tutte le discipline possibili e alla scienza stessa dell'epiteto «critico» proprio questa impressione, cioè che si aveva a che fare con un antagonista divenuto sempre più segreto e subdolo. Per identificare questo avversario occorre tutta la raffinatezza degli smascheramenti e dell'illuminazione dei retroscena della penetrazione sia nelle profondità dell'anima che in quelle della coscienza ristretta. Istituire la scienza in scienza «critica» fu un atto di autodifesa contro un assolutismo della verità al quale nulla sembrava più contrapporsi e che a nulla più si contrapponeva. Ma in ciò non si trattava soltanto dei presupposti impliciti, ma anche dell'implicito privilegiamento di determinate discipline, che sembravano conoscere ancora il nemico. E della discriminazione di altre, che dovevano già

muoversi nello spazio vuoto al di fuori del campo gravitazionale delle condizioni terrestri.

Il conflitto degli interessi sostenuto nella forma di un ultimo dualismo nell'ambito della scienza stessa, ha potuto solo rafforzare il fastidio, il disagio per l'assenza delle realtà che avevano qualcosa a che fare con la mancanza di certezza e di orientamento - e non solo con l'incertezza professionale dei teorici. Questa non è la fine, perché non ci può più essere la rinuncia alla scienza. Una volta che nel mondo ci sono tanti effetti della scienza, buoni e cattivi, essa sola può essere ancora lo strumento per riuscire a controllarli. Questa è per il momento una fine: dell'aspettativa esuberante, dell'approssimazione all'onnipotenza e all'illimitato. Ma pur sempre l'incertezza che si può scambiare - e non solo in questo campo - per l'imminenza della fine. Se è una fine, dov'era allora l'inizio? Dove si cominciò, prima ancora di tutte le paure sotto la minaccia degli effetti collaterali, a vedere questo momento di sostanziale perdita di motivazione e dinamicità del processo moderno della conoscenza, e a metterlo in relazione con la funzione genuina dell'antagonismo di pregiudizio e scienza? Ho ricordato la parola mitica di Nietzsche sulla morte di Dio, e l'ho messa in relazione con lo spegnersi del rapporto con la verità. Se in ciò c'è qualcosa di vero, allora proprio in Nietzsche si dovrebbe più facilmente trovare uno spunto per appurare lo stato di cose assolutamente non mitico che la vecchia funzione della verità non è né ovvia né eterna, e che quindi non possiamo farci conto senz'altro e per sempre. L'insoddisfazione di Nietzsche riguardo alla verità scientifica non coincide con questo accertamento. Egli ha mirato già troppo unilateralmente ad una nuova dimensione di soddisfazione estetica del tipo dell'opera d'arte totale. L'essere insoddisfatti perché si crede di avere in mente qualcosa di meglio non si caratterizza per la precisione diagnostica.

Sul declinare dell'Ottocento Nietzsche non vide ancora sparire il «fascino giovanile della scienza», ma lo vide già dipendere da un contrasto del quale non sembrava più sicuro che appartenesse costitutivamente alla moderna sindrome scientifica: «La ricerca della verità ha ancora il fascino che dovunque fa risalto sullo sfondo dell'errore divenuto grigio e noioso; questo fascino si perde sempre più». Siamo ancora nell'«età della giovinezza della scienza», e corriamo dietro alla verità come ad una bella ragazza. Invecchierà. E poi? Qui il

destino della scienza è ancora legato alla metafora della vita umana e dell'ineluttabile sparire del fascino erotico.

Effetti collaterali della domanda di senso

Il sospetto che il mondo potrebbe non avere senso, o che potrebbe avere perduto il senso che un tempo possedeva, è un pesante fardello per coloro che, a causa di un'incauta scelta professionale o per altri motivi, vengono assillati da postulanti impazienti con richieste di chiarimenti e rimedi. Lasciando da parte il problema di come si potrebbe venirne fuori, una volta accettata la sfida, c'è ancora una questione da sollevare: quale sarebbe il risultato o anche solo la conseguenza se uno dei cercatori del senso riuscisse a scoprire dove si trova il senso, a portare alla luce il senso auspicato, a restituire il senso perduto? Del giubilo dei primi giorni, della soddisfazione e dei privilegiamenti nella distribuzione del senso potrebbe parlare solo uno specialista dell'utopia. Il mio proposito è più modesto. Una delle esperienze più o meno inaspettate del nostro mondo moderno, spiacevoli e talvolta anche dolorose, è il fatto che le sue più belle conquiste si tirano dietro uno strascico di inconvenienti di ogni genere, che abbiamo imparato a chiamare «effetti collaterali». Alcuni vedono in ciò una minimizzazione, altri pensano a fastidiose note in calce al testo principale. Ora, supponendo che abbiamo recuperato il senso dell'essere e del mondo, della vita e della storia: qual è l'effetto collaterale che ci dovremmo attendere da questo progresso, per il resto rispettoso degli equilibri ambientali? Certi studi preliminari in vista di questo problema ci vengono consentiti da epoche e formazioni nelle quali si credeva di sapere abbastanza bene cos'è il senso dell'essere e del mondo, e, a quanto risulta, si viveva di questo possesso di senso, per l'invidia soprattutto dei posteri dell'età romantica. Ad esempio la riscoperta del Medioevo era compenetrata della nostalgica congettura che il mondo di mezzo tra l'età antica e quella moderna, ancora diffamato come oscuro, sarebbe stato un'epoca di pienezza del senso e della vita, perché si sapeva a quale scopo si era al mondo, anche se per poco. I titoli di questa pienezza di senso sono noti: un mondo messo in opera da una mano benigna; dalla stessa mano guidato verso uno scopo ultimo del

compimento della sua storia; l'esistenza di ogni singolo essere funzionalmente inserita in questo tutto, ma anche equamente partecipe degli affanni e delle gioie; e alla fine di un giudizio universale il rendiconto e la spiegazione di tutto ciò che in loco non si era ancora potuto registrare sotto le rubriche del senso. Allora si sarebbe scoperto perché gli uni dovettero soffrire mentre gli altri se la cavarono eccellentemente. Ma la supposizione di vivere in un mondo governato dal senso, nel quale in linea di principio ogni fatto deve poter essere interrogato sulla propria ragione e il proprio scopo, anche se non sempre si mostra loquace, - questa supposizione non è scevra di pericoli. Difficilmente in un mondo siffatto si è colpiti da un male visibile senza che ci si trovi a considerare, e ancor più senza che gli altri considerino per quale occulta infamia ci si è tirati addosso come castigo un malanno del genere. Gli infelici non sono soltanto infelici; se il mondo è ordinato in maniera totalmente sensata, sono anche bollati come responsabili della propria sventura. Ancora oggi, nonostante una serie di rischiaramenti e di splendide prestazioni della ragione investigatrice, non siamo completamente sfuggiti alla meschina saggezza quotidiana per la quale val meglio nascondere determinate malattie e infermità stigmatizzanti, perché si deve evitare l'indefinibile supposizione che qualcuno - i genitori, o gli avi, o noi stessi - avrà certo peccato in maniera corrispondente, anche se ci si serve di termini più moderni. Il rovescio della medaglia in un mondo dotato di senso sta nel fatto che in esso si può sapere, o si crede di sapere, o si è esortati a sapere chi è di volta in volta il colpevole di cosa. È vero che è la storia della mia prima infanzia a farmi sognare, ma qualcuno - me escluso - era responsabile del fatto che si è svolta così e non diversamente da come ora appunto mi perseguita nel sogno, al punto che anche solo per intendere i suoi segni ho bisogno dell'aiuto di altri. In un mondo sensato devono esservi indicazioni, orientamenti, segnali, istruzioni per l'uso, tracce, segnature. Ogni erba deve far vedere a cosa potrebbe servire la pozione che se ne ricava. Nessuno è favorito dalla natura senza ragione; ma chi lo è, s'intende soprattutto di leggere i segni, anche quelli sulla fronte, come l'ineffabile Lavater, e giudica prima ancora che sia giunto il giorno del giudizio. L'effetto collaterale sta nel fatto che il mondo, una volta regolato in questa maniera, diventa una realtà di possibili deduzioni rovesciate: chi viaggia in carrozza deve essere stato buono o

appunto perciò poterlo diventare; chi deve andare a piedi se lo è meritato, oppure ha in ciò la sua unica chance di mettersi per questa via indiretta alla pari del virtuoso. La storia del mondo riempito dal senso e governato dal senso può essere raccontata - gli utopisti lo hanno sempre ammesso - solo nella forma della fiaba. Senso significa sempre che si può vedere quel che ogni cosa vuol dire. E questo, bisogna innanzitutto poter essere pronti a sopportarlo.

Nel gennaio 1939 l'inestimabile Alfred Polgar pubblicò nella «Pariser Tageszeitung» un capovolgimento ironico del mito del primo fratricidio commesso nella storia dell'umanità, col quale cercava di spiegare un destino che a molti emigrati tedeschi riusciva incomprensibile, il fatto cioè che nei paesi in cui avevano trovato asilo erano di nuovo dei bollati. Non era stata risparmiata loro la diffidenza che nasce proprio dalla fede nel senso: se a uno va in questo modo, vuol dire che ha in sé qualcosa che dà al destino il diritto di trattarlo così. Il mito rovesciato consiste di due sole frasi e non ha bisogno di un'altra frase destinata alla riflessione: «Abele, se fosse fuggito di fronte ai propositi omicidi del fratello Caino, avrebbe dovuto affrontare come 83 emigrato amare esperienze. Per tutta la vita sarebbe andato in giro per il mondo con il marchio di Abele sulla fronte». Se già il mondo dove vige la semplice supposizione che talvolta questa o l'altra delle sue cose debbano avere un senso, soprattutto quando compaiono in massa e sistematicamente, - se già un mondo del genere appare come un mondo colpito da questo senso che si trasforma in sospetto, non è difficile immaginare che aspetto dovrebbe avere un mondo nel quale ci fosse la certezza del senso conferito ad esso in tutte le cose. L'afflitto dovrebbe dirsi che un giorno tutto avrà e paleserà il proprio senso; ma farebbe meglio a tenere per sé questa consolazione, perché potrebbe ritorcersi crudelmente contro di lui. Forse non dovremmo coltivare soltanto la rabbia per l'insensatezza del mondo, ma un poco anche il timore per la possibilità che un giorno possa essere pieno di senso. Se la più antica sentenza che ci sia rimasta dalla storia aurorale della filosofia presso i Greci, il detto di Anassimandro di Samo della seconda metà del VI secolo: che le cose hanno da pagare l'una all'altra il fio dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo, - se questa sentenza era per caso la celantesi sapienza dell'origine, allora forse dovremmo essere contenti

che non ci sia rimasto nient'altro. Avrebbe potuto contenere qualcosa sulle prove e gli indizi di un tale dominio del senso sul mondo.

L'insensatezza della storia, attuata con la frammentazione di uno dei suoi più nobili possessi, ci ha preservato da uno dei tentativi di prendere sul serio la pretesa al sen so. Quanto siamo soggetti - e certo senza rimedio - a cadute del genere, si potè vedere quando, nel primo anno dopo la maggiore tra le catastrofi del senso che si sono avute nella storia, proprio questa sentenza di Anassimandro trovò in Heidegger un'interpretazione che per fortuna è rimasta assai incomprensibile e filologicamente improbabile.

Resti dell'irraggiungibile

Tra le sorprendenti invenzioni che sono state fatte dalla lingua si può annoverare quella dell'indicibile; non solo come dichiarazione di un'impotenza rispetto all'essenziale e all'importante, ma come peculiare distinzione di ciò che è oggetto di questa autolimitazione del linguaggio: l'individuo e l'Uno, collocati rispettivamente ai lati opposti della scala dell'essere, quale è stata edificata anzitutto dal neoplatonismo. Se ora collochiamo l'indicibile come indizio in un quadro più ampio, vediamo come anche la lingua mostri solo un aspetto di un fenomeno di più grande portata e complessità: l'indicibile è solo una parte dell'irraggiungibile. Ancor più importante è il fatto che l'irraggiungibile è caratterizzato da una grande variabilità storica; lo si può anzi considerare come il segno caratteristico di trasformazioni radicali. Quando si raggiunge qualcosa che era ritenuto irraggiungibile, questo vuoto che si crea nella sistematica della coscienza non ha per conseguenza l'acquietamento, ma una redistribuzione. Per esprimerci in una immaginazione più topografica: se in una direzione qualcosa va perduto, si cerca sostituito in un'altra. L'irraggiungibile ha una preziosità che deve essere distribuita sul reale in determinati quantitativi, anche se può trattarsi di semplici finzioni. L'esaurirsi di questa qualità è più preoccupante di altre perdite, perché produce quella inerzia della coscienza che, con molta imprecisione, può essere chiamata noia ed è fonte di innumerevoli mali. Si immagini ad esempio che in tutti i tipi di sport nei quali vi sono prestazioni misurabili si potesse dimostrare, che

determinati valori sono, per ragioni fisiologiche o fisiche, il massimo del raggiungibile, così che non sia più possibile replicare che si tratta dell'irraggiungibile solo temporaneamente e solo sotto certe condizioni. La conseguenza sarebbe una immobilizzazione di grandi proporzioni. Beninteso, l'assicurazione opposta di natura fisica o fisiologica che vi sarebbero solo margini del raggiungibile avrebbe un assai modesto valore 85 stimolante, non il richiamo di ciò che fondatamente, anche se non conclusivamente, è dichiarato irraggiungibile. Possiamo chiarire agevolmente questa situazione con l'esempio di un remoto oggetto storico, che ha riempito i secoli della storia cristiana di innumerevoli controversie, ricche anche di vittime. Nel concetto di grazia è implicito che essa non è l'equivalente dei meriti, ai quali corrisponderebbe piuttosto, per così dire, il contrario del castigo, la ricompensa. Nella grazia c'è sempre qualcosa che non si può conseguire con i propri sforzi. D'altra parte risultò intollerabile anche l'idea che il soggetto beneficiario e le sue qualità, i suoi meriti e i suoi sforzi non avessero alcuna importanza, e che tutto dipendesse solo dall'eterno e insondabile decreto del donatore della grazia. Come si trova la giustificazione, irraggiungibile e tuttavia così necessaria? C'è sempre una risposta che evita la riserva assoluta. Pochi sono gli eletti, ma nessuno può essere certo di non trovarsi tra di loro. Ciò che può essere solo un dono o appunto la grazia, è irraggiungibile in rapporto ad ogni tentativo di ottenerlo - quello che Kant ama chiamare l'aspirazione a un favore. Ma in ciò è implicito anche un aut aut. non esiste una giustificazione parziale. In seguito però venne introdotta una cosa del genere, con l'istituzione del purgatorio, poiché anche la definitività della decisione si rivelò intollerabile.

Spazio e tempo sono le dimensioni moderne dell'irraggiungibile. Kant ha bensì mostrato che l'applicazione delle categorie alla materia della sensibilità richiede qualcosa come la forma del senso esterno e quella del senso interno, lo spazio e il tempo; ma che debbano essere proprio queste forme non si potrebbe dimostrare; bisogna accettarle come un fatto dell'organizzazione della facoltà conoscitiva umana. La fenomenologia ha compiuto il passo successivo, almeno per quanto riguarda il tempo. Essa ha visto adeguatamente dimensionata la struttura essenziale della coscienza in quella della coscienza del tempo. Non le è riuscito invece di dimostrare che anche lo spazio appartiene

essenzialmente all'intenzionalità. 86 Ma ambedue le forme di organizzazione dei contenuti della coscienza possono essere descritte anche mediante il rapporto tra raggiungibilità e irraggiungibilità. Sia per lo spazio che il tempo è sempre possibile addurre che in un tempo finito si possono raggiungere determinate posizioni, ma che per ognuno di questi punti spaziotemporali si conserva essenzialmente, e tale da non poter essere esaurito, un orizzonte dell'irraggiungibile. In questo rapporto fondamentale l'intenzionalità della coscienza si presenta secondo il lato della forma, ancora indipendentemente dalla determinatezza di oggetti fattuali in un mondo. L'infinito fu inizialmente una categoria metafisica dalla qualità piuttosto negativa; poi una categoria teologica, e come tale positiva; poi una cosmologica, che sotto l'aspetto della positività era esemplata su quella teologica, in ciò ebbe però il peggio e ritornò all'indeterminatezza dell'originario significato metafisico.

L'infinità divenne in seguito un concetto centrale della filosofia della storia e del suo orientamento sul progresso, e infine nella fenomenologia si trasformò nell'autodeterminazione del lavoro teoretico come lavoro infinito. Benché un lavoro infinito non possa essere univocamente qualificato come positivo, poiché non si approssima mai al suo scopo finale, in rapporto al suo punto di partenza suscita nondimeno l'impressione di una distanza continuamente crescente e quindi di risultati sempre più copiosi. L'irraggiungibile è il punto verso cui convergono le raggiungibilità, senza però toccarlo. Nello spazio l'irraggiungibile sembrava custodito nella maniera più sicura. Non solo nello spazio cosmico, ma già sulla terra i presunti margini del mondo abitato furono considerati per millenni i limiti dell'accessibile, le colonne d'Ercole furono ritenute le porte d'ingresso per lontananze dalle quali in ogni caso non c'era ritorno e quindi neppure notizia. Persino nell'età delle scoperte la curiosità scatenata e insieme confermata lasciò intatte le riserve della terra incognita: le grandi foreste vergini, i grandi deserti, le regioni polari, le vette dei monti più alti. Non si deve dimenticare che l'esaurimento delle ultime enclaves dell'irraggiungibile presenti sulla terra, come la conquista dei poli, non è vecchio neppure di un secolo pieno, e non si conta a decenni da quando vennero scalate le vette più alte. Ciò si verificò quasi contemporaneamente al mutamento delle prospettive sullo spazio

cosmico, dove sembravano essere tracciati confini del definitivo dei quali solo dei sognatori potevano credere che anch'essi sarebbero stati superati. Si può anche dire che nel decennio della navigazione spaziale con equipaggi umani la reale entità della forzatura di questi confini è relativamente irrilevante, quasi impercettibile rispetto alle proporzioni anche solo del sistema solare; in ogni caso però in questo modo è soppressa la sanzione o la taccia dell'irraggiungibilità del processo dell'abbandono della terra. Con ciò l'irraggiungibile è cancellato dalla tavola delle categorie della coscienza? Perlomeno nel tempo c'è ancora una dimensione nella quale esso resta ben custodito e definitivamente: il passato. Arnold Gehlen ha fatto l'esempio della nobiltà, che acquista qualità sociale nella misura in cui ha perso la propria funzione e la propria capacità di allargarsi. La nobiltà acquista il pregio di una sostanza non aumentabile che, conforme alle condizioni della sua genesi, poté essere prodotta solo nel passato. Si può riferire o addirittura applicare integralmente questo schema al nostro rapporto col passato? Gehlen ha applicato la categoria dell'irraggiungibilità alla forza e alla vitalità del nostro rapporto con il mondo antico. Nel 1963 - nel decennio quindi del promesso raggiungimento della luna -, con una delle sue frasi più pregnanti ha formulato l'antitesi in tutta la sua precisione: «In procinto di occupare la luna, proprio perciò ci aggrappiamo al suolo dell'Attica». Il legame tra passato e irraggiungibilità è tanto più evidente quanto più esattamente può essere registrata l'esauribile ampiezza del corrispettivo patrimonio. Un difetto dell'archeologia sta forse nel fatto che si sopravvaluta la sua capacità di produrre continuamente nuovi reperti. Solo le opere delle arti letterarie o musicali hanno la loro realtà esclusivamente nella riproduzione, che è attuabile in ogni momento e poté essere rivestita del pregio dell'evento unico e irripetibile solo in via secondaria, con la valorizzazione dell'interprete. Le opere dell'arte figurativa hanno, dopo la morte del loro creatore, la quantità non aumentabile della sua oeuvre. Benché vi siano tecniche dell'arte figurativa che danno l'impressione della ripetizione permanente di forme e contenuti già inventati e perfezionati, per esse vale al contrario la singolarità dell'autografia, la fondamentale riconoscibilità dell'originale. Ma anche al di là di tutte le idee di imitazione e contraffazione, il presupposto dell'impossibile ritorno dell'uguale vale dovunque è stato raggiunto un significato. La

causa di ciò non sta solo nell'irripetibilità della situazione o della personalità individuale, ma nella logica della «posizione» nella continuità di un processo che travalica gli individui, e nel quale l'arte sorge sì dall'arte, viene appresa da ciò che nel momento dato è in vigore, ma nello stesso tempo insorge contro di esso, può definire la propria pretesa come pretesa all'assoluta originalità proprio e solo tramite ciò che già esiste. La datazione dell'opera segnala la sua unicità persino nell'ambito dell'unicità della sua paternità. I tentativi di fare non solo arte per tutti - si tratta di una vecchia aspirazione -, ma di farla fare da tutti, falliscono non solo per l'ignoranza o la renitenza di coloro dai quali si deve pretendere la rinuncia ad ogni originalità. Essi crollano già per l'idea della sovrapproduzione di massa di cui nessuno avrebbe il tempo e la voglia neppure di prendere atto, perché sarebbe interamente occupato nel dare il suo contributo alla stessa. Quella basilare idea romantica secondo cui tutti dovrebbero essere non solo critici che recepiscono, ma autentici produttori di arte, ha perso di vista la necessità di un pubblico, che rappresenta l'altro versante della produzione, e la cui esigenza può essere soddisfatta solo se ci si attiene alla destinazione per il piacere di altri che non vogliono o non possono trovarlo nel processo della creazione. Per caso essi hanno anche altri obiettivi e compiti, pubblici o privati. L'assolutismo dell'arte rifugge sempre dall'ammettere che possono e devono esserci delle persone che vogliono 89 identificare e associare la loro vita con la causa dell'arte solo incidentalmente, o anche che non lo vogliono affatto. Ciò che è assoluto o vuole diventarlo non può permettersi di tener conto che potrebbe esserci l'atteggiamento che di questo «assoluto» non tiene conto. L'irraggiungibile che vorrebbe spartire la propria preziosità con tutti, e si innalza o si abbassa alla raggiungibilità obbligata, può solo registrare sdegnato o malevolo che il raggiungibile non interessa più. Nel caso dell'irraggiungibile del passato bisognerà anche pensare al fatto che la natura stessa include nella sua procedura evolutiva l'estinzione e la scomparsa di generi e specie. È un'esperienza di fresca data quella che stadi evolutivi già scomparsi di recenti specie animali possono essere ancora recuperati. Così nel caso del cavallo selvaggio asiatico che ha il nome da Przewalski, e che poté essere scoperto nel 1879-80 nella Zungaria e conservato come Ersatz dell'estinto Tarpan. Che ci fossero realmente specie animali leggendarie o addirittura

incredibili, che potessero venire scoperte e allevate, si dimostrò col caso dell'okapi.

L'ultimo di tutti i sacrifici rituali: la noia

Non appena una nazione deve venir «educata» e le sue grandi ricchezze le devono esser tenute presenti: in forme rituali, incomincia ad imperversare la noia - e con essa il dovere di sopportarla. Il criterio dell'insopportabilità si accompagna sempre all'antichissima supposizione rituale che il sacro e grandissimo si riveli appunto nella forma dell'insopportabile. E ciò vuol dire anche che la capacità di sopportarlo è per chi vi riesce, la conferma della sua eccellenza nell'aura del santuario. La noia dei «giochi» rituali di consacrazione si trasforma in un'istituzione che i «migliori» attraversano per constatare e far vedere che lo sono. L'impero di Versailles era stato appena fondato quando si fece manifesta la necessità di trovare anche e proprio nel nuovo culto dell'arte dei germi di condensazione della coscienza unitaria. David Friedrich Strauß aveva proposto la triade Nathan, Faust, Ifigenia. Il critico teatrale Fontane, annoiato in una realizzazione appunto di quella Ifigenia al teatro regio di Berlino il 19 maggio 1874, reagì all'idea di Strauß, che era appena scomparso, con un disinvoltato «per conto mio». Al quale seguì un «Ma...» non meno deciso: «... se deve essere così, allora l'apparato che ci mette in scena queste cose deve trasformarsi da cima a fondo». Aveva forse dimenticato che la noia, di cui l'umanità aveva sofferto non meno che della fame da quando per quest'organismo non c'era più il «biogramma» delle complete prescrizioni comportamentali - che questa noia era diventata nella disciplina delle culture l'ultimo e più fine sacrificio che un pubblico poteva ancora offrire ai propri dei?

Certo, i sacerdoti non dovevano far capire che anch'essi si annoiavano. In questa rappresentazione l'attore Wünzer, che si stava appunto accingendo ad abbandonare le scene, recitò «come se se ne fosse già andato», e il Thoas del tanto spesso ammirato Berndal «mostrava tracce di una noia infinita». Questo neppure il pubblico, ed anzi proprio il pubblico non se lo sarebbe potuto concedere, se voleva mantenersi all'altezza della propria funzione nazionale. L'ironia che

s'impose all'indulgente critico fece sì che già il 31 dello stesso mese, in occasione della nuova messinscena dell'Amleto - che purtroppo non si adattava perfettamente al programma nazionale - egli attestasse proprio a Wünzer: «Bene solo Wünzer (spettro)». Ci piacerebbe sapere se il recensore aveva dei lettori che potevano essere raggiunti da una battuta ritardata di due settimane.

I nomi prescrivono oneri e perdite

I nomi ci dirigono. Soprattutto nell'ambito di ciò dove ciascuno avverte un senso di malessere, senza che nessuno abbia già dovuto farsi incidere dal chirurgo, essi danno l'impressione di spiegare qualcosa. Nel lontano Canada un tale inventa da sei lettere una comoda espressione con la quale designa il peso del mondo che opprime noi tutti senza, a quanto pare, aver ancora schiacciato nessuno. Non si sa cosa significhi esattamente: stress. Eppure ciascuno comincia a esaminare se stesso e il suo stato per appurare se è questo, ciò che gli toglie il pieno piacere del mondo e di tutto il resto. Nei malesseri indefiniti ognuno si fa la diagnosi da sé, ognuno è il proprio «dio bianco». Non ci sono reazioni negative, come nel reperto del laboratorio, che tanto spesso ci delude. Colpa sua, se uno non ha ciò che il nuovo nome designa. Non fa più parte delle schiere di coloro cui lo spirito del tempo ha manifestato il proprio favore. Un decennio più tardi si legge, con un vago ricordo in mente e un'ombra di disapprovazione, che un altro ricercatore - non quel lontano Seyle - ha scoperto o, che in questo caso è lo stesso, ha affermato che lo stress non è nient'altro che il fascio di stimoli e sfide che alimenta la vita; se lo si respingesse si otterrebbe una generazione di esausti e fiacchi parassiti delle altre generazioni. Non sarà facile mettere in chiaro quanto spesso si può cambiare nel corso di una vita perché c'è un nuovo nome per designare le proprie condizioni. Ai nomi infatti sono sempre accluse determinate regole di comportamento: se dobbiamo lasciarci andare oppure ribellarci, spesso dipende dai diversi nomi per una stessa condizione. Un giorno si scopre che frustrazione è proprio il nome giusto per ciò che si ha o di cui si è privi. Vogliamo ad ogni costo che tutte le cose che

facciamo, che ciò che ci capita, che ciò che nel repertorio delle parole e delle immagini disponibili cogliamo del mondo, debba avere un senso.

Se assieme a tutto questo non ci vengono fornite le prove del senso, o comunque non sono chiaramente riconoscibili, ci riserviamo non solo di essere contro, ma anche di manifestarlo. In generale sottoscrivendo qualcosa redatto da qualcuno che non conosciamo, ma che evidentemente sa dirlo in maniera così precisa come noi mai avremmo potuto. La cosa sorprendente è che questi nomi non hanno alcuna evidenza descrittiva. Qui sembra fallire la vecchia massima della retorica secondo cui nel dirigere le opinioni umane le immagini sono le più potenti. Risulta invece che il collegamento selvaggio tra parole straniere e stati indefinibili è ancora più forte, perché suggerisce «scientificità» e quindi l'aria della spiegazione assicurata di ciò di cui si tratta. Non sappiamo ancora che abbiamo cominciato a disprezzare la scienza, perché in questa maniera impariamo «sperimentalmente» a constatare come essa offra i propri subalterni servigi a qualsiasi cosa, ai bisogni indefiniti come alla curiosità di se stessi, alla querula suscettibilità come al complesso di tutti i malumori e le tristezze. Sono da compiangere tutti quelli che elaborano le loro belle teorie ed eponimie per il piacere - perché chi desidera una spiegazione del fatto che talvolta si sente bene?

Anche il piacere conosce e percepisce? Non occorrono le parole straniere alla moda per poter rilevare quanto esiguo sia il materiale nominale per il piacere, e quanto ricco invece per l'uggia emotiva e il disagio cerebrale. Anche senza l'arricchimento delle importazioni il patrimonio lessicale palesa la stessa sproporzione, e con ciò rivela che l'andare in cerca di nomi non è cosa d'oggi e che sarà di domani. Un giorno ci si trova in mezzo alle midlife crises, e solo dopo un poco si constata che secondo l'ultima definizione spaziotemporale proposta non si viene ancora, o peggio non si viene più in questione per questa sindrome di indefinibile malgoverno di sé. La seconda constatazione, d'essere rimasto tagliato fuori e di non poter più recuperare, fa più male della prima: è una reale recidiva nella normalità anonima delle alterne vicende e degli improvvisi mutamenti che si verificano nel corso della vita. In cambio si può subito partecipare alla perdita del senso che imperversa endemicamente. Ognuno è libero di farlo in ogni momento. La ricerca del senso perduto ci occupa così a fondo che forse qualcuno

un giorno ci scriverà sopra 6 volumi. Questa ampiezza, questa sistematicità, questa costante applicazione destano il sospetto che il senso della perdita del senso potrebbe consistere nel tenerci occupati. Anche voler raggiungere il culmine dell'irriverenza è in verità un sintomo del fatto che il resto non ci assorbe abbastanza. Tuttavia bisogna rischiare il rimprovero: i nomi ci dirigono con tanto successo nel luogo del nostro disagio perché ciò ci tiene occupati. L'innocua semplicità di questo termine: «tenersi occupati con se stessi», non farà carriera. È stata avanzata l'ipotesi che, finite le epoche della violenza pura e semplice, la cosa decisiva a proposito della volontà di potenza sia già adesso oppure sarà tra breve il «potere di definire». Chi lo esercita determina i concetti coi quali la realtà viene elaborata e presa in uso. Ma l'espressione «potere di definire» esige o postula una precisione che si approssima al limite ideale del lavoro del legislatore. Il potere che fu conferito all'uomo nel paradiso era quello di dare il nome, non di definire. L'importante era chiamare il leone perché accorresse, e non sapere cos'è quando non viene. Chi può chiamare le cose per nome non ha bisogno di averle nel concetto. Perciò in ogni magia la forza del nome è rimasta più potente che in ogni comprendere per concetti. La tirannide dei nomi si fonda sul fatto che essi hanno mantenuto un sentore di magia: la promessa di metterci in contatto col non compreso.

Assistenza non richiesta

Non voglio che si intraprendano incessantemente sforzi per salvarmi se non so di essere in pericolo. Quelli che pensano di aver trovato il senso della loro vita nel salvare gli altri sono troppi per potersi trattenere dal persuaderli che sono perduti. Così li vedo, per strada e sullo schermo, nei giornali e nei libri, in cattedra e sul pulpito - più numerosi che mai in ogni nuovo mezzo di comunicazione -, instancabilmente pronti a salvarmi già quasi all'opera. Del mio bisogno di essere salvato non li vedo affatto curarsi. Una cosa del genere non si era ancora vista nella storia: mai ce ne furono tanti che si diedero da fare per gli altri senza il loro incarico.

Capitolo terzo

Differenze di fondo

Fondamento e suolo:

andare a fondo, andare al fondo, stare coi piedi sulla terra

Si va a fondo affondando. Si va al fondo della cosa sprofondandosi in essa. Per le esistenze naufragate il fondo del mare era da sempre il punto fermo definitivo, che nessuno poteva trovare ancora in vita. Senza dubbio un'«ultima fondazione» ma nel senso ironico che da essi non si poteva prendere le mosse né risalire a qualcosa di fondato. Il fondo della questione non sempre doveva essere un ultimo fondamento: solo un fondamento di una cosa e non l'unico fondamento di tutte le cose, cominciando con l'acqua per finire con l'essere dell'ente. Voler andare al fondo di una cosa è una pretesa modesta; significa solo che non ci si può accontentare della sua superficie. Il fondamento su cui poggiano le cose è però uno solo, anche senza ogni metafisica e interamente nei limiti della sua metaforica. Il fondo del mare è in definitiva la stessa superficie della terra, che con le rive sale dagli abissi e si fa suolo della vita, campo, strada e piano d'appoggio per tutte le opere dell'uomo. È sempre uno stesso «fondamento» che fa naufragare come sostiene e nutre e fa vivere. Oppure che si offre ingannevole tra questo e quello come palude e torbiera per sprofondarvi senza lasciar traccia come per cercare e utilizzare i sentieri di sottili solidità. L'unità del fondamento è di tangibile evidenza ancor prima di diventare la tentazione concettuale della speculazione metafisica e degli assolutismi trascendentali. Avere l'ultimo fondamento e possedere su di esso la sicurezza per tutto ciò che deve essere fondato, rappresenta il culmine 97 delle prestazioni della ragione, e a quanto pare è lungi dall'essere una semplice espressione metaforica. Questo è il vanto - anche se mai del tutto convincente - anche della critica della ragione. Il discorso del fondamento - e sia pure quello dell'«essenza del fondamento» - è

saturato di immaginazione, la quale ama spacciarsi per la comprensione dell'essere anticipata nel linguaggio.

La metaforica del suolo nel quale affonda le sue radici tutto ciò che cresce e fruttifica e nutre è la metaforica del fondamento, sul quale tutto sta e si muove, sul quale si costruisce e si edifica tutto ciò che deve avere durata e stabilità, non sembrano immaginazioni facilmente conciliabili: la radice richiede penetrabilità e permeabilità del suolo per far salire albero e pianta alla luce, dalla quale essi traggono propriamente la vita; per le sue fondamenta l'edificio umano esige al contrario che ciò che le sostiene abbia la compattezza e l'impermeabilità della roccia. Queste «differenze di fondo» del suolo della vita sembrano condizionare anche divergenti visioni del mondo e maniere di vivere: la coltivatrice e l'edificatrice. Di volta in volta lo sguardo saggia il suolo cercando qualità antitetiche, e ciò si riflette persino nella diversa metaforica con cui esse si danno a conoscere. Il lasciar crescere della «cultura del suolo» richiede l'aratro e l'erpice, l'incidere e il rivoltare la superficie sterile-intatta; la volontà di costruire cerca spianamento e consolidamento, resistenza e forza portante della superficie; non vuole nulla dalla profondità e tutto contro la profondità. Il fondamento portante verrà poi nascosto da tutto ciò che su di esso è edificato e grazie ad esso dura. Appena sono state gettate, le fondamenta spariscono nella segretezza della loro funzione; vengono messe a nudo solo quando l'edificio presenti delle lesioni. Otticamente ogni costruzione rigetta la pretesa che al suo posto potrebbe anche stare o prosperare qualcosa di diverso, o anche solo che si potrebbe meditare sull'ambivalenza primaria del suolo. È questo ciò che lascia smarriti, nella visione dei paesaggi nei quali ciò che cresce è frammischiato o addirittura scacciato da ciò che è fondato. Qui nulla sembra potersi coprire di nuovo di vegetazione, come quelle vecchie vie che per un certo tempo non erano più state percorse. Nella dualità di queste maniere di vedere e dei loro stili di vita è sopito un dualismo che in ogni momento può esplodere in ostilità aperta.

Caino era ostile ad Abele perché il fratello, offrendo i primogeniti del suo gregge, sembrava aver guadagnato il favore divino per il presunto risparmio del suolo che caratterizza lo stile nomade di vita; mentre i frutti dell'agricoltore erano rigettati dal dio dei nomadi in quanto sfruttamento della terra ferita - un ricordo del paradiso del

giardino e una ripetizione della cacciata da esso. Forse la nostalgia degli uomini è sempre rivolta al superamento dell'ostilità occulta o palese dei loro stili di vita. In questo caso la fiducia nella saldezza del suolo dovrebbe congiungersi col radicamento in esso come metafora della sedentarietà, fedeltà, società familiare, ordine ereditario, perché si possa coltivare e costruire oltre il trascorrere delle generazioni. Che ciò possa rivelarsi un ideale pericoloso, è una caratteristica comune ad altri ideali di armonizzazione dell'incompatibile. Quanto più difficili sono la compatibilità e l'armonizzazione, tanto più la volontà di realizzarle può esaltarsi in culto, il quale, come tutti i culti, vuole avere le sue vittime sacrificali e i suoi preti. Quando ancora neppure si sospettava quali sciagurate energie potessero celarsi nel culto del suolo, la figura della sedentarietà lenta e paziente era un esotico godimento teatrale memore del lontano rousseauianismo: la vita tanto semplice quanto opaca come brivido atavistico dell'estetica della metropoli. Nel 1908 l'autore drammatico Karl Schönherr presentò agli occhi e al cuore dei cittadini la sua commedia della vita elementare dall'imponente titolo Terra. Il critico Alfred Polgar vide davanti a sé sulla scena appunto quella coincidenza delle «differenze di fondo», del suolo che sostiene e del suolo in cui affondano le radici: «con passo pesante i contadini di Schönherr calpestano il loro suolo, quasi come se si fossero appena liberati dalla condizione vegetale del radicamento». Del personaggio principale, il vecchio contadino Grutz, il critico scrive che rappresenta un «figlio prediletto della madre terra» e nulla di meno che «la personificazione della forza primordiale del suolo». Perciò egli può e deve alzarsi dal suo letto di morte per riprodursi (*) un'ultima volta. Solo se quasi a un secolo di distanza prestiamo ascolto al senso letterale, ci accorgiamo sgomenti di come anche gli uomini, quando più pressante si esercita su di loro il potere della natura ed anzi si compiacciono di essere «più bestia di ogni bestia», hanno, secondo l'infallibile sensibilità della lingua, qualcosa di un vegetale. Allora, nella primavera del 1908, il vecchio contadino Grutz era impersonato dall'attore Josef Kainz.

* [Sich fortpflanzen, da Pflanze-, «pianta», «vegetale».]

Alfred Polgar lo elogia secondo tutte le regole dell'arte critica. Ma quando ha finito con le lodi, ha pronta ancora una frase che, maliziosamente, consiste di due mezze frasi: «L'interpretazione era eccellente; ma dov'era il contadino?» Prescindendo dall'abito di scena e dal dialetto, Kainz avrebbe potuto essere altrettanto bene un re, un dominatore, un grande industriale. L'identità tra la terra e il contadino, così Polgar, la si sarebbe dovuta «percepire immediatamente; non solo sentirne parlare». Chissà se questo uso di «identità» e la richiesta di poterla percepire immediatamente sono rimasti per tutta la vita l'augurio del critico? Non era proprio la criticata equivocità nel portamento di Josef Kainz ciò che, indipendentemente dall'intenzione del dramma e dei suoi interpreti, doveva diventare un'allusione a quella intrinseca «diversità fondamentale» con la quale si credeva di avere a che fare a modo di commedia, senza presagire le fratture che un quarto di secolo più tardi avrebbe fatto tremare quel suolo che qui destò, come «terra», lo stupore di un pubblico ancora del tutto ignaro?

Stabilità e posizione eretta

Nella metaforica del suolo c'è una componente antropologica. Il bipede uomo «sta» su di esso in una maniera così caratteristica che questo stare non è affatto una condizione o uno stato, quanto piuttosto un'azione. Non è il linguaggio che lo fa credere; esso si conforma alla constatazione che, questo, lo si deve «fare», per non smettere. La pietra giace a terra e in tal modo - finché non è sottoposta all'azione di altre forze - soddisfa al principio di inerzia e alla forza di gravità che agisce costantemente su di essa. Il vaso sta ritto sul tavolo, finché questo lo sostiene e nessuno glielo leva di sotto. Del tavolo si può dire che possiede le caratteristiche che gli permettono di sostenere il vaso che sta su di esso. Il vaso grava sul tavolo, ma questo non è uno dei predicati reali del vaso. «Stare» non è una azione dei corpi fisici. Un uomo che sta in piedi sul suolo in un punto determinato agisce nel senso stretto di un'operazione complessa verificabile fisiologicamente. Sotto questo aspetto il suo rapporto col suolo è reale, benché questo, oggettivamente, sia solo la superficie di un corpo celeste col quale chi sta su di esso non ha una relazione reale. Egli non c'è per questo corpo e

questo corpo non c'è per lui. Che stare in piedi sul suolo sia un'azione, ed anzi uno sforzo, si vede dal fatto che nel far ciò l'organismo si affatica, e dalle conseguenze di questo affaticamento. L'organismo non realizza solo il principio di inerzia. Non viene sostenuto dalla gravitazione; al contrario, è proprio questa che gli impone incessanti atti di bilanciamento contro la labilità del proprio equilibrio. Se si impedisse a chi «sta» di effettuare tali aggiustamenti, egli cadrebbe e finirebbe a terra nella «situazione» della pietra. Stare è non cadere. Ciò richiede un minimo di desta attenzione; non consente la leggerezza dell'illimitato e non è detto lasciarsi-andare, del rassegnato lasciarsi-cadere. Ad ogni modo il suolo su cui allora si cade è lo stesso sul quale prima si stava. Il suolo sul quale si sta, può essere solamente quello sul quale si cade. Poiché c'è soltanto quest'unico suolo - solo nell'agricoltura si parla di suoli di diversa qualità e attitudine; il pianeta ne ha e concede uno solo.

Il suolo su cui edificare

Che l'età moderna abbia spostato lo sguardo e la brama dell'uomo dal cielo alla terra, che li abbia riportati dalla trascendenza all'immanenza è un luogo comune alquanto impreciso.

Quando si paragonò le «somme» degli scolastici medioevali alle cattedrali del loro tempo, si pensava tanto all'abilità architettonica quanto all'ambizioso verticalismo, dall'innalzamento del cuore fino alla dimostrazione speculativa dell'esistenza di Dio. Il fatto che in questa direzione si trovasse anche l'annientamento di sé della mistica, del furore entusiastico, della voglia di mistero e dell'umiliazione di fronte all'inconoscibilità di Dio, può forse avere stimolato e plasmato la resistenza che condusse alle soglie dell'età moderna. Tuttavia i paragoni che vogliono aiutare a scorgere in un'epoca l'unità di una cifra, seducono facilmente. Così l'edificio del duomo gotico fu anche un fenomeno di delimitazione verso l'alto, la quale doveva rendere percepibile la finitezza della materia contro lo sfondo della chiarezza del cielo. La volontà di tracciare questa demarcazione verso l'alto assimila ancor più la mentalità scolastica presente nel duomo all'energia costruttiva. Si dimentica facilmente che la critica alla più grandiosa di

tutte le prove dell'esistenza di Dio, l'«argomento ontologico» di Anselmo di Canterbury, aveva già avuto la meglio proprio nel Medioevo, mentre nel punto culminante dell'idealismo tedesco si simpatizzò nuovamente col tentativo di dimostrare l'esistenza unicamente in base al concetto. Ad ogni modo e con le grandi opere architettoniche che deve essere illustrata la differenza epocale. Lo sguardo non solo si china verso l'elemento terreno, ma si dirige, preciso e concentrato, invece che sulle volte e i trafori, le torri e le guglie, sulla questione delle fondamenta. Il fondo decide se in generale si può edificare, cosa e come. L'insistere sull'esame del fondamento e del terreno, dell'edificabilità e della solidità, è caratteristico del «metodo della fondazione» (Gründlichkeit) proprio della teoria moderna. Più di un «sistema» sembra edificato all'unico scopo di dimostrare cosa il terreno era in grado di sostenere e quanto solido fosse il fondamento gettato. Non di rado a forza di fondazioni di tal genere non si è mai arrivati alla metaforica messa in atto dell'edificare - e tutto ciò non per questo ha perduto la sua peculiare suggestività.

Cartesio si era raffigurato la scienza resa possibile dal suo «metodo» sul modello di un'urbanistica razionale. Il disegno di un insieme coerente può essere rispettato senza scarti e deviazioni solo se ciò che è stato edificato in precedenza - la spontaneità disordinata della contorta utilizzazione dei suoli nelle città medioevali, governata dal tracciato di mura e fossati preesistenti - viene, nel senso letterale, raso al suolo, rendendo così il suolo edificabile secondo regole. Solo grazie a questa visualizzazione del «metodo» il troppo puntuale *fundamentum inconcussum* dell'«Io penso» ottenne l'estensione spaziale che procurò alla sua forza portante, contro ogni dubbio, la dimensione della colonizzabilità - dell'abitabilità metaforica. Cartesio stesso forse ha avuto in mente dei casi in cui l'incendio di una città aveva reso possibile una ricostruzione secondo regole; si è pensato a Poitiers come suo modello. Nel secolo cartesiano le città pianificate erano chiamate *villes à la Descartes*. La cosa essenziale - e in ciò consisteva l'idea di fondo - era di edificare un'intera scienza come se fosse stata realizzata da un solo uomo, appunto come gli edifici che un architetto ha iniziato e portato a termine da solo sono più perfetti degli edifici ai quali hanno lavorato in molti, tanto più se essi hanno riutilizzato preesistenti opere murarie (*en faisant servir de vieilles murailles qui avaient été bâties à*

d'autres fins). Anche se non si vede che si atterrino tutti gli edifici di una città allo scopo di ricostruirla, si vedono però molti che fanno abbattere una casa vecchia per riedificarla, quando le sue fondamenta non sono più perfettamente solide - non si sta ad aspettare che crolli o prenda fuoco.

Questa ampia metaforica descrive la «cura» dell'epoca esordiente per i propri fondamenti, in particolare in rapporto a tutto ciò che le era stato tramandato. Essa non si formò soltanto attraverso il dubbio e l'incertezza a proposito di questo retaggio della tradizione; ben presto nel campo dell'ignoto ricadde anche l'immensità incalcolabile del nuovo, nel senso di ciò che le fondamenta avevano da sorreggere durevolmente. Infatti, a misura che le conoscenze si accumulavano e si consolidavano, divenne più difficile tornare alle fondamenta e sottoporle a verifica, più grande il malumore alle esortazioni ad effettuare i controlli. Alla fine, alla festa per la copertura del tetto, di fronte all'orgoglio del committente i drammaturghi della fondazione finirebbero con l'isolarsi da sé. Coloro che si erano già adattati all'inevitabilità dei successi empirici definirono con disprezzo uno degli ultimi tentativi architettonici dal potere di comprensione ottimizzato, il «piramidismo». Infatti «piramide delle scienze» aveva denominato nel 1929 Wilhelm Ostwald ciò che egli contrapponeva alla forma di rassegnazione, rappresentata soprattutto dal Circolo di Vienna, di un «allacciamento» puramente bidimensionale delle conoscenze in reti. La metaforica delle «reti», che era ancora ben lontana dal culmine del proprio successo, lasciava infatti comprendere metaforicamente una cosa: per le reti occorreva un mezzo in cui sospenderle e non più un suolo. Ma a dire il vero è soprattutto Moritz Schlick, il fondatore di quel Circolo di Vienna, che ha osservato con diffidenza l'emergere della metaforica delle maglie strette o larghe. Il suo trattato del 1934 ha il titolo dispettoso Sul fondamento della conoscenza e deplora il disinteresse che imperversava nella sua scuola per le esigenze della fondazione, elogia coloro che «cercano la roccia che sta prima di ogni costruzione e non vacilla». Appunto per questo non lo soddisfa il «fisicalismo», quale veniva coltivato a Cambridge, Varsavia, Berlino e appunto Vienna; la sicurezza circa la possibilità di allacciare tutte le scienze alla fisica e al suo linguaggio gli sembrava prematura. Che si possa mettere in discredito col marchio d'infamia della «metafisica» gli

enunciati che non soddisfano a quel criterio dell'allacciabilità e vengono perciò definiti «proposizioni isolate», farebbe capire come si sia rinunciato al «solido terreno della certezza assoluta». Questa rinuncia sarebbe una concessione che potrebbe coincidere solo con la fine della stessa filosofia, che Schlick non considerava né inevitabile né augurabile. Ma nel giugno 1936, a Vienna, Moritz Schlick viene assassinato. Questo certo non se l'erano augurato coloro che propendevano alle grandi rinunce a fondazione ed architettonica; ma ad ogni modo la sua morte liberò i programmatori di questa rinuncia dalla necessità di tener conto di quell'unico che credeva ancora al basamento di roccia sul quale si può costruire, o perlomeno che considerava questa richiesta, con tutta la sfiducia nella possibilità di soddisfarla, come lo stigma del filosofo.

Dal postulato dell'allacciamento Otto Neurath vide sorgere il modello dell'unità teoretica, fino al rinnovamento dell'idea di un'«enciclopedia». Egli contrastò l'influenza di Wittgenstein, sul cui *Tractatus* si erano formati i programmi del Circolo di Vienna, col rimprovero, sempre a portata di mano, delle tendenze metafisiche. Ma anche ai teorici empiristi della verifica e falsificazione egli contrappose una propria metafora della rinuncia a fantasie di definitività, nella quale si doveva parlare di «conferma e scotimento». Il secondo termine più del primo rivela che Neurath pensava ad una instabilità del terreno ormai slegata dal problema della sua edificabilità. Come è successo tante altre volte, c'era qui uno che credeva di cancellare con un coup de parole le tracce dell'assolutismo di cui aveva promesso l'abbattimento. La condizione di Archimede, che, com'è ovvio, era apparsa irrealizzabile allo stesso Archimede, stava per ciò che la teoria non può raggiungere: «non abbiamo un punto fermo dal quale poter sollevare la terra dai suoi cardini; e allo stesso modo non abbiamo alcun terreno assolutamente solido sul quale poter edificare le scienze». Questa nuova metafora dell'instabilità tellurica era stata ideata da Neurath già nel 1932, contro le «proposizioni protocollari» fiduciosamente proposte da Rudolf Carnap. La finzione di una «lingua ideale» da costruire con proposizioni di tale natura sembrò a Neurath di nuovo «metafisica» - non meno dell'immaginaria figura introdotta da Laplace, un'intelligenza che afferra l'universo nella sua totalità.

È il ritorno dal sogno cartesiano di un fondamento inconcusso al tutto fluente di Eraclito. Al IX Congresso internazionale di filosofia tenutosi a Parigi nel 1937 Neurath trasse questo bilancio: «Non abbiamo un fondamento assoluto dal quale poter partire... La scienza in tutte le sue parti è sempre in questione. Tutto scorre».

Il terreno coltivabile

«Dietro il vomere incede il seminatore». Di chi è? Di primo acchito io risponderei sempre: dell'ultimo Heidegger. Ma appunto anche Heidegger aveva letto l'autore da cui viene la frase: Nietzsche la scrisse, nell'anno, trascorso a Sorrento, in un quaderno con gli appunti preparatori per la non realizzata Considerazione inattuale che all'inizio doveva avere il titolo Noi filologi, si trasformò poi in una raccolta di aforismi, Il vomere, e alla fine venne rifusa in Umano, troppo umano. Non possiamo più guardare la scena senza il disagio che procurano gli idilli campestri quando danno l'impressione dell'immutabilità di forme primordiali dell'esistenza. Grazie ai numerosi accorgimenti che hanno predisposto l'attenzione, lo sguardo si concentra interamente sul seminatore: sulla mano tranquilla con la quale sparge la semente, sulla incomprensibile fiducia con cui attende la sua maturazione, indisponente sulla sua certezza di non poter andare in rovina assieme alle messi, nonostante le foto minacciose dei satelliti meteorologici. Coloro dai quali si pretende che si concedano questa immaginazione, sono compagni di un'altra epoca e di un'altra stella, che considerano e praticano con sfiducia la propria riproduzione e dall'imperturbabilità con cui la natura segue il suo corso vedono venire piuttosto delle sventure. A questo «spirito del tempo» i seminatori dietro i vomeri appaiono come funzionari di una cupa agenzia per la riproduzione, che fa proliferare insensatezze nel sempre uguale. Il contadino di Nietzsche è sospetto perché potrebbe servire da emblema per ogni genere di programma: una figura della fiducia, di quella solida come di quella sventata.

Allo sguardo così preparato sfugge che è appunto Nietzsche che impiega il motto - e che di rado Nietzsche impiega qualcosa come chiunque si aspetterebbe da lui. Allora balza subito agli occhi che per

lui il filo del vomere è incomparabilmente più importante del seminatore che segue il vomere. Un altro passo dallo stesso contesto lo dice con la necessaria chiarezza: «Il vomere incide nella terra dura e molle, passa sopra alle cose alte e a quelle profonde e se le porta dietro». Già in Schopenhauer come educatore Nietzsche aveva trovato la formula dell'insuperabilità: che «non vi sarebbe stato solco più profondo di quello scavato dal suo aratro nel terreno dell'umanità moderna». Grazie all'aratro il suolo diventa campo, ma non è questo ciò che cattura lo sguardo che vede davanti a sé lo squarciarsi dell'inviolato o del rassodato. Questo suolo, prima di trasformarsi in un'altra cosa, è quello sul quale stiamo e camminiamo, collochiamo e posiamo, edificiamo e fondiamo - l'inosservata fidezza dell'ovvio. Solo quando è ferito, quando è scalzato e lacerato balza agli occhi che ha una profondità, e che penetrare nel non inciso e non lacerato crea una nuova visibilità che non sembra più destinata allo stare e all'andare, al collocare e al posare - che la sua profondità attende un'altra cosa, di cui solo qui ed ora viene deciso che sarà un seminatore. La semplice successione delle parole nella frase non aveva nulla di casuale

La palude

In ogni pensatore si trovano metafore che sembrano appartenere più alla sua epoca che a lui stesso. Talvolta esse fanno intravedere lo sfondo dei suoi interrogativi e delle sue decisioni. Anche quando lo collocano entro l'orizzonte di una contemporaneità, o forse lo mostrano in balia di uno «spirito dei tempi» restano tuttavia rivelatrici grazie agli spostamenti e alle modificazioni che possono ancora subire, e che permettono di misurare la forza di una individualità di fronte all'universale.

Ma ci sono anche metafore che sembrano spettare esclusivamente al loro autore. Più tutto il resto, con la loro precisione concentrano in un'immagine tutto ciò che altrimenti potremmo ricavare solo in maniera approssimativa e a titolo di congettura dall'insieme della sua opera. Stanno come nel centro di un orizzonte e rendono visibile l'unicità di un rapporto tra persona e situazione. È un colpo di fortuna trovarle e arrestarsi davanti ad esse, esitanti come quando si sospetta soltanto una

scoperta significativa. Conoscere bene l'opera non basta. Si potrebbe parlare di un atto fenomenologico che si svolge in istanti e, contro le regole, in relazione ad un'esistenza singolare. Ogni lettore scrupoloso di Wittgenstein si imbatte un giorno nella metafora della palude delimitata da un muro. Palude e muro - dove si sarebbe potuto trovare già accostati questi due elementi? Infatti il muro non può essere identico al confine della palude. La circonda, la recinta ma, come si richiede per le opere murarie, poggia su un terreno solido. Nelle Osservazioni filosofiche concluse nel 1930 con la sua prefazione per la pubblicazione, Wittgenstein scrive che il muro è «un segnale del fatto che all'interno c'è una palude, ma non del fatto che questa è esattamente estesa come l'area che il muro delimita». L'immagine non ha bisogno di commento. Essa mostra che vi sono transizioni che non consentono delimitazioni precise. Nei colori dello spettro è evidente che da una parte l'arancione confina, in quanto rosso arancione, con il rosso, e dall'altra, in quanto giallo arancione, con il giallo; ma questa evidenza non consente di passare all'altra, vale a dire che l'esatto arancione debba per forza trovarsi esattamente in mezzo tra i due confini. L'arancione non soltanto ha transizioni; è una transizione. Un altro esempio utilizzato da Wittgenstein è il poligono con cento lati che, vibrando, trapassa in cerchio.

Qui come altrove è impossibile delimitare esattamente l'inesattezza. Il confine della palude deve passare tra la palude stessa e il terreno solido sul quale si può erigere il muro che la cinge. Ma non è questo confine la cosa importante. Solo ciò che si trova all'interno del muro ed è sicuramente chiuso da esso non è indifferente. L'unica cosa che conta è che nessuno possa finire nella palude, e non che il muro descriva esattamente il suo perimetro. La sua funzione è di proteggere, non di indicare. Deve stare là dove si può essere certi di non avere ancora raggiunto la palude - o di sapere di essersela lasciata definitivamente alle spalle. Anche formalmente la metafora di Wittgenstein ha il rango che si addice alla sua significatività rispetto alla maniera di pensare del filosofo. Essa ha il grado di precisione che le sue immagini e paragoni assumono ogni volta che parla dell'imprecisione. Lo comprovo con la differenza rispetto all'utilizzazione della metafora della palude in Edmund Husserl, che è indecisa e generica, assolutamente impersonale. Husserl formula la metafora per illustrare una situazione spirituale degli

esordi filosofici ad Halle: «Nel lavoro filosofico mi decisi di rinunciare a tutte le grandi mete e di considerarmi felice se solo mi fossi potuto conquistare qui e là, nelle paludi di oscurità senza fondo, un piccolissimo terreno solido. Così ho tirato avanti, di disperazione in disperazione, di ripresa in ripresa». Per quanto piccolo possa essere il pezzettino di suolo solido dal quale Husserl si ripromette la felicità di un'incertezza superata, esso ha solo la funzione di sostenere il filosofo quasi perduto e lo sostiene, finché questi deve riprendere il suo cammino. Così, con grande stabilità, per la fenomenologia che allora si trovava ancora lontana in grembo al futuro resterà significativa non la metafora del confine, ma quella del solido suolo della salvezza. Che la palude era un luogo comune dell'epoca, in Wittgenstein si potrebbe dimenticare, in Husserl no. Il Faust divenuto cieco ha innalzato l'inimicizia tra la palude e l'opera dell'uomo a cifra dell'intolleranza verso il preesistente: Ein Sumpf zieht am Gebirge hin, / Verpestet alies schon Errungene; / Den faulen Pfuhl auch abzuziehn, / Das letzte war das Höchstenungene («Una palude sotto il monte si distende / e ammorba quanto s'è già conquistato. / Che anche quell'acque putride scompaiano, / questa sarebbe l'ultima e più alta conquista»). Questa è tutt'altro 109 che una metafora dall'intenzione filosofica; ma come tale, contro la volontà del suo autore, è stata ipostatizzata. Appena un anno dopo le Osservazioni filosofiche di Wittgenstein il programmatista capo del Circolo di Vienna scrive l'abbozzo di una Sociologia empirica, non senza elargire un molteplice tributo allo spirito del tempo: espressioni composte con la parola «vita». Ad esempio quella del «suolo della vita» sul quale le «condizioni della vita» nel loro complesso condizionano la «situazione vitale» e, come loro ultimo risultato, lo «stato vitale».

Questo complesso presuppone ciò che Otto Neurath formula in un'unica frase, quasi un commiato dalle insolubilità dell'epoca: «L'uomo diventa sempre più indipendente dal suolo sul quale vive». Per dimostrare la drastica modificazione che il rapporto tra palude e uomo ha alla fine subito: «Quando prima un uomo e una palude si incontravano, spariva l'uomo; ora la palude». Ciò che Wittgenstein aveva immaginato un anno prima appare, da questa trionfante posizione, come l'insuperabile lontanissima differenza di una cura che nessun progresso potrebbe eliminare. L'antinomicità delle metafore contemporanee rivela, sulle fenditure che attraversano la struttura

dell'epoca, più di quanto potessero gli sforzi analitici rivolti alla sua situazione intellettuale.

«Asfalto» e «palude»: un dualismo

Nel 1934, nel numero di agosto della rivista «Die Sammlung» edita da Klaus Mann, Bertolt Brecht pubblica per i cinquant'anni di Lion Feuchtwanger un articolo dal titolo «Letteratura dell'asfalto» (Asphaltliteratur). Lo slogan micidiale del livore goebbelsiano contro gli intellettuali della repubblica di Weimar, utilizzato come titolo per un omaggio, non voleva essere solo una provocazione. Era uno degli stratagemmi retorici che vengono sempre azzardati, nonostante i pericoli che comportano, per strappare al nemico il suo linguaggio. Come obiettivo 110 finale: per ridurlo al silenzio ritorcendo contro di lui i suoi mezzi. Era il 1934, e la rassegnazione di fronte all'apparato senza scrupoli della melmosa Volksaufklärung («Educazione del popolo») berfinese non aveva ancora preso il sopravvento. Brecht attua il rovesciamento in un'unica frase dalla metaforica antinomicità: «Solo la palude muove accusa contro il suo grande fratello, il paziente, il pulito, l'utile asfalto». Se non fossimo più avanti di mezzo secolo, indugeremmo volentieri ad ammirare il gusto del coup de parole. Lo spostamento temporale non ci concede questo favore. Esso ci impone di considerare se cinquant'anni dopo sia ancora possibile avvalersi di questa difesa. Non occorre almanaccare a lungo per rispondere «no», per dover constatare l'obsolescenza del folgorante trionfo. Saldando gli intellettuali e i letterati all'asfalto, Goebbels aveva speculato sul sottofondo di avversioni per la grande città di ampi strati della popolazione: l'asfaltatura di strade e vie era stato uno degli slanci più vistosi degli anni Venti per favorire il traffico, ma aveva anche trasformato l'immagine di città e villaggi, segnata dai modelli dei selciati di granito e basalto. La produzione di una sterile levigatezza e la copertura ermetica del suolo erano il non amato equivalente di più veloci costruzioni stradali, di minor rumore del traffico, di meno faticose tecniche lavorative. L'«ebreo dell'asfalto» (Asphaltjude) come voleva suggerire Goebbels, ha il proprio posto in questo mondo di monotonia e sterilità totali, nel quale neppure l'erba spunta più tra le

commessure di vecchi acciottolati. Senza fatica, e silenziosa doveva potersi muovere la sovversione della forza vitale del «popolo», il lento veleno della sua disgregazione.

Brecht lo fa dire alla palude, che diffama la pazienza, la pulizia e l'utilità dell'asfalto. Non poteva sospettare che alle paludi era destinato un grande futuro come rifugi inaccessibili del vivente. Che l'uomo, con la propria invadenza, vi potesse sprofondare, era solo una misura protettiva della natura e l'espressione della balordaggine del suo 111 tiranno, che si procurava da solo la propria rovina. I simpatizzanti avrebbero disertato a frotte l'asfalto; era solo il fratello un po' più fragile del cemento, che era destinato a rimpiazzarne l'onnipresenza. Con esso competeva nella definitività della chiusura del suolo vivente delle chances di un lussureggiante ritorno, della dilatazione di un'insensata levigatezza delle superfici. In prospettiva il dualismo metaforico di Brecht non aveva alcuna chance. Le paludi non crescevano; si riducevano. Ciò portò dalla loro parte la simpatia e la rabbia. Dalla parte dell'asfalto non erano mai state, e pertanto già nel 1934 era impossibile mettere fuori gioco Goebbels con le virtù dell'onnipotente derivato dal petrolio, le quali tra non molto sarebbero state di nuovo diffamate come «virtù secondarie» nella sindrome di rendimento. Qui viene in luce un'eccitabilità sentimentale la cui costanza lascia sgomenti. Il maligno, di più: il malefico virtuoso nell'addestramento del «popolo» aveva puntato sullo stato d'animo più duraturo - ben sapendo che la sua manifesta bonarietà racchiudeva e celava anche un adeguato potenziale di volontà di individuare il nemico. Questa a sua volta procurò a una permanente disponibilità a intruparsi di complici assetati di sangue il volto di disinfestatori e decontaminatori, il pathos sanguinoso di una terapia della civiltà. Non occorre attendere ipnotizzati il ritorno di metafore identiche per trovar confermata la predisposizione in attesa, per vederla sbucare dai suoi ripari. Nello sfondo c'è un dualismo che si nasconde in metamorfosi, e che viene definito ora il dualismo di natura e cultura, ora quello di natura e civiltà. Benché possa senz'altro sentirsi appagato anche se un solo lato, quello antipodico, viene denominato con epiteti annientatori, mentre l'altro e nostro resta indefinito e disponibile alla simpatizzante presa di possesso da parte di chiunque metta la sua anima contro «lo» spirito, la sua comunità contro «la» società, la sua autodeterminazione contro «il»

potere, in breve: il «suo» tutto contro «il» nulla. Ciò che si vede - dalla distanza indispensabile ad ogni vedere - è sempre già la negazione del proprio. Nessuno aggiunge volentieri per sé: e come potrebbe essere diversamente?

Sotto le fondamenta

La solidità delle fondamenta è una delle metafore privilegiate dell'età moderna. Appena non si sente più il *sursum corda!*, lo sguardo si posa su ciò che deve sorreggere tutto il resto, non su ciò che aspira a sfuggirgli. Può darsi che esistano immaginazioni più antiche per le funzioni che le fondamenta devono assolvere: non solo poggiano sul piano di fondazione, ma ricoprono anche preesistenti costruzioni che possono trovarsi sotto di esse. La banale spiegazione che nello stesso luogo si costruiva sempre su opere preesistenti, perché così si poteva riutilizzare coi materiali più a portata di mano il fondo delimitato e consolidato, è plausibile ma non abbastanza. Come si vede ancora gli edifici cristiani eretti su resti pagani, si tratta anche del trionfo ostensibile: nessuno degli dei s'era mosso per difendere ciò che era stato eretto per onorarlo e nutrirlo. La *damnatio memoriae* culturale mostra e fa sparire in una volta sola. Ma questo non è ancora tutto. Ricoprire l'antico col nuovo, chiudere il superato nelle fondamenta del suo vincitore ha una funzione apotropaica, di esorcizzazione, di assicurazione: ciò che aveva dovuto subire impotente affronti del genere, non può essere di nuovo. Si tratta della produzione del fattore «passato». Allora impensierisce se anche qui attecchisce e dilaga la metaforica del suolo che nutre l'idea della fertilità ricca di humus del terreno coltivato e saturo di sedimenti culturali. Ad Atene, nel museo dietro l'Acropoli, il 20 aprile 1938 Ernst Jünger formula per il diario l'idea che gli era venuta di fronte agli idoli antichi riportati alla luce al di sotto delle «macerie persiane», dove erano stati interrati durante la costruzione del nuovo tempio. Si tratta di immagini di serpenti e di tori, cioè di «esseri tellurici» invece che olimpici: «È una grande legge che le testimonianze di culti anteriori sono sempre celate sotto i basamenti dei grandi santuari; il nuovo, più alto culto affonda le proprie radici nell'humus del vecchio». Sotto i palladi e gli altari vi sono le cripte e le

catacombe. Esse «sono misteriosamente presenti nel sacrificio, come l'Antico Testamento nel Nuovo». Ciò che impensierisce non è la cristianizzazione del fatto nell'ultima impennata dell'argomento, quando si consideri in che misura durante la grande crisi gnostica l'Antico Testamento ha pesato sull'accettabilità e la comprensività del Nuovo, fino a renderle quasi impossibili. Se si pensa alla giustificazione paolina: essa è assai più la copertura della disperazione per la Legge - in qualsiasi pedanteria farisaica della volontà di ottemperarla - che il misterioso concorso della Legge nella Grazia. Il suolo storico come humus che alimenta la formazione successiva - è un'indulgenza troppo comoda, troppo facile per i tramonti che ogni nuovo ha inflitto all'antico. La fine dei sacrifici umani come insorgenza di culti cruenti ad opera del grande segno divino del sacrificio di Abramo richiesto e impedito, non è appunto la bella fioritura che a memoria d'uomo crebbe dalla putrefazione dei cadaveri delle vittime, ma il monumento di un grandioso rifiuto che per mezzo di un mito carpì e insieme sanzionò il consenso del Dio iroso e il silenzio di un'ortodossia senza dubbio sempre pronta a scattare.

L'ostia vicaria dell'ariete era stata accettata per sempre, finché anche ai fiorenti sacrifici animali del Tempio di Gerusalemme fu posto fine con una nuova sostituzione simbolica, benché ancora una volta una cena commemorativa venisse consacrata col «realismo» della carne e del sangue. Così anche a proposito dello sprofondare delle vecchie generazioni divine di appartenenza tellurica sotto i nuovi templi degli olimpi, bisogna pensare più all'alleviamento che alla misteriosa continuità. Il «mistero» non è quello del suolo che nutre, ma della possibilità di dimenticare fertilità generatrici di mostri, in breve: il terrore degli dei a favore della loro accessibilità da conquistare mediante culto e tempio. Proprio come il mito racconta 114 quali mostri fossero vinti e incatenati per sempre, così l'inserimento dei vecchi idoli nelle nuove fondamenta rende compatibili il poter dimenticare e l'alleviante ricordo del sepolto. Da questo nulla cresce e si leva, tutto vi si pone sopra per sbarrare col peso e l'astuzia il ritorno. Lo splendore dei templi e l'arte dei loro simulacri non tollerano l'idea di «radici» che possano ancora far salire dall'humus qualcosa che nutre. Questo è proprio l'escluso, che nel costruire su costruzioni, nel rimodellare le immagini deve trovare la propria barriera. L'archeologia

che nelle macerie sotto le fondamenta scava e riporta alla luce, è al di là di tali rapporti apotropaici. Essa colloca nello stesso museo il tellurico e l'olimpico, i serpenti e i tori assieme a Zeus e Atena. Per chi non ha smesso di sigillare i propri terrori sotto le proprie fondamenta.

Terra inviolata

1. Da sempre il popolo degli esegeti considera con imbarazzo la protostoria biblica dei due primi fratelli nella quale Dio accetta benigno l'offerta delle primizie dell'allevatore Abele, e respinge i frutti del campo dell'agricoltore Caino senza che il testo sacro contenga, riguardo alla maniera di procacciarsi civiltà e sostentamento, un comandamento o un divieto che il primo avrebbe osservato e l'altro trasgredito. Gli intenditori delle profondità - insondabili della volontà di Dio, che in questo caso meriterebbe d'essere definito un deus absconditus, hanno visto l'espressione della volontà di questo «dio nascosto» proprio nel fatto che elegge e respinge come gli pare. Quasi ovvia si deve essere presentata la spiegazione etnologica secondo cui un popolo di nomadi si era fatto autenticare il compiacimento divino per la sua maniera di vivere e i suoi prodotti, e aveva fatto colpire dalla maledizione l'agricoltura dei popoli pagani circostanti e in specie dei suoi padroni d'un tempo in Egitto. Basta questa spiegazione? C'è da dubitarne, se ancora nella autonoma letteratura apocalittica dell'epoca cristiana ritorna, come promessa simmetrica per la fine dei tempi, ciò che come spiegazione del primo omicidio della storia umana era rimasto il simbolo di una incomprensibile decisione divina: l'infamia di Caino come conseguenza della riprovazione delle sue offerte. Quando negli Oracula Sibyllina del II secolo, i quali continuano in senso cristiano la tradizione sibillina dell'antichità, si dice in esametri, come si conviene al canto estatico della Sibilla: «Allora Egli genererà tra gli uomini purezza d'animo, rinnoverà la loro schiatta. Allora gli uomini non romperanno più la zolla con l'aratro ricurvo, i tori non areranno più con l'aratro diritto» - si tratta nella forma di una visione della mansuetudine alla fine dei tempi è un intreccio tra conversione del cuore e rinuncia alla civiltà che sembra come l'inclusione nella letteratura apocalittica della Kulturkritik di Lucrezio, come la convalida divina del principio

della terra inviolata. Nel regno finale della «purezza del cuore» - a proposito della quale resterà un enigma perché Dio non aveva ancora potuto concederla ad Adamo, fatto «a sua immagine e somiglianza» - si prende dalla terra ciò che essa dà. Conforme al principio fondamentale di ogni Kulturkritik, ciò sarà e dovrà essere sufficiente, non appena quello che si vuole non è il superfluo che viene strappato alla terra ferita con l'aratro ricurvo e con l'aratro diritto. Forse la Sibilla considera che il numero di coloro che saranno preservati dal fuoco per questo stato di grazia sarà sufficientemente piccolo perché si avveri la sua profezia di una nuova cultura di raccoglitori. Che sia stata la Kulturkritik uno dei motivi per respingere nell'eterna perdizione la massa damnata? Spietati sono i canti di sventura della Sibilla!

2. Nella Teoria dell'epoca contemporanea di Hans Freyer, pubblicata nel 1955, il concetto di sistema secondario svolge un ruolo centrale. Ma, sorprendentemente, in tutto il testo il necessario correlato di un sistema secondario - il «sistema primario» - non compare mai in termini espliciti, ma è sempre presupposto nelle rappresentazioni concomitanti generate per via immaginativa. Qui entrano in gioco le numerose metafore che ruotano attorno alla differenza di fertilità e sterilità come determinazioni fondamentali dei due sistemi. Un «sistema primario» non esiste già per il fatto che il primario che si esprime nelle metafore non può affatto possedere la qualità - o più esattamente la disqualità - che spetta già al secondario, di essere cioè un «sistema». E infatti tra le due realtà sussiste un rapporto di irreversibilità. Questo rapporto ha la sua specifica metaforica dello sfruttamento e dell'impoverimento, della dilapidazione di un capitale, dell'indebitamento dell'esaurimento delle riserve. Tutto ciò chiarisce lo schema dei due sistemi, lo rende intelligibile, ma nello stesso tempo gli conferisce anche una specie di superficiale evidenza: l'organico, l'amministrazione solida, il primario, il fondamento stratigrafico presentano dei vantaggi argomentativi di genere suggestivo che sono noti da tempo e si concentrano nella formula della terra inviolata. Tutto ciò non sarebbe così interessante se l'autore non mettesse esplicitamente in guardia dai pericoli di questa sfera metaforica, che mostra di conoscere perfettamente. Egli si dichiara consapevole del fatto che «nell'impiegare metafore tratte dalla vita organica la sociologia deve dimostrare la massima cautela. Molto

pericoloso in particolare è caratterizzare per mezzo di tali metafore i fatti della storicità e della continuità operante dell'eredità storica. In quel caso si concepisce il tempo secondo il modello dello spazio, i processi secondo il modello di strutture organiche». Culture e civiltà non sono sorte attraverso una crescita ma attraverso realizzazioni e nella storia vi sono tracce di decisioni che non trovano un pieno equivalente nell'ambito della vita organica. Nonostante questa notificazione della consapevolezza dei pericoli impliciti nell'uso delle metafore, già poche righe più avanti Freyer ricasca nel suo immaginativo sistema di orientamento. L'epoca contemporanea avrebbe messo radicalmente in pratica la possibilità del sistema 117 secondario, raggiungendo il punto dal quale non c'è ritorno. Questo sistema moderno deve essere caratterizzato come un mondo intero e completo o almeno in procinto di diventarlo. «Il tentativo di gettare una base di cemento e di erigervi sopra una costruzione in stile 'pensile' è stato realmente intrapreso, e nella misura in cui ha avuto successo non c'è dubbio che siano state recise le radici e ostruiti i capillari». Il terreno, nel senso di ciò che si è formato organicamente, viene dilapidato in disboscamenti e desertificazioni, e la vecchia metafora dell'essere «senza fondo» (Bodenlosigkeit) - nel senso di un'artistica leggerezza - ricompare non solo in ogni senso della dilapidazione e della devastazione, ma anche nell'intento di smascherare i surrogati del suolo. Così anche della lingua in quanto «sistema secondario» si dice che essa «non ha fondo; voler metterle uno di sotto sarebbe la contraddizione col principio della sua formazione». E le difficoltà dell'uomo moderno nel ristabilire l'equilibrio delle forze naturali che ha turbato, vengono così descritte: «Dopo che ha dilapidato il terreno nel senso vero e proprio della parola, cerca di mettere sotto alla sua economia razionale un nuovo suolo».

Ma proprio qui il discorso del suolo deve illustrare l'esclusa fattibilità dell'organico: «Dove si tratta dell'equilibrio della natura, la sua risposta può venire per vie assai indirette e da tutt'altra parte di quella dalla quale la si aspetta». Questo breve paradigma serve a far presente la necessità di una metaforologia della Kulturkritik, la quale, se non un proprio gergo, ha perlomeno un proprio peculiare sfondo immaginativo.

A bordo. Trasformazioni di una metafora

Georg Simmel dedicò il suo libro su Goethe, pubblicato nel 1912 e più volte riedito, a Marianne Weber. Nelle sue memorie la moglie di Max Weber rese nota la lettera del 9 dicembre 1912 che l'autore le aveva inviato in risposta al suo ringraziamento per la dedica. Questa lettera è una delle più singolari trasformazioni cui è andato incontro a partire dall'antichità la metaforica nautica come espressione dell'autoconsapevolezza del filosofo. Simmel scrive come vorrebbe inteso il proprio libro: un aiuto al popolo tedesco perché «realizzi lo straordinario tesoro» che possiede in Goethe «quasi senza saperlo». Già allora si trattava di un'esagerazione. Essa ha la sua causa, fino ad oggi, nell'oggetto: Goethe dà a chiunque gli si affidi la convinzione che non è possibile che altri abbiano già trovato ciò che gli può apparire una scoperta riservata a lui soltanto. Chi scrive su Goethe in base a questa esperienza, di sicuro non si trova ad un inizio. Anche per Simmel il libro rappresenta una conclusione, come scrive a Marianne Weber - ma non del lavoro di tutta una vita; piuttosto la conclusione di una fase di lavoro in questa vita e dei suoi strumenti. Qui cade un gesto di grande consapevolezza di sé: «Ora spiego le vele in un'altra direzione e cerco una terra inesplorata».

È una formula convenzionale, tanto più quando chi la usa conosce così bene Nietzsche e i suoi autoparagoni con Colombo. Ma già nella proiezione questa manovra nautica è annullata: «Ma certo il viaggio finirà ancor prima di raggiungere la costa». Simmel, al quale restavano solo sei anni di vita, era oppresso da cupi presagi? In realtà egli aveva semplicemente tradotto in un'immagine il suo ancor poco valorizzato schema «vitalisti»): la Vita lascia ad ogni vita una sola possibilità, quella del frammento, la cui contingenza rivela cosa sono e contano l'individuo e la sua finitezza: una vita finisce, la Vita continua - non c'è approdo sul lido della terra incognita. Il pericolo che ora Simmel evoca è il fraintendimento di questa situazione da parte di coloro che, avanzando pretese a un sistema, vogliono sempre una totalità. Sono essi i «compagni» di cui parla e dal cui atteggiamento si lascia scoraggiare, vuole isolarsi: i compagni che «si sistemano sulla nave stessa come a casa propria, e finiscono col credere che proprio la nave sia la nuova terra». Ciò che Simmel vuol dire facendo del libro su Goethe una

conclusione, ciascuno dei suoi lettori lo riconosce im119 mediatamente quando abbia preso possesso del libro su Rembrandt, pubblicato quattro anni più tardi. Un nuovo livello descrittivo è raggiunto, al prezzo, (senza dubbio doloroso) della rinuncia ad una collaudata terminologia. Un libro senza alcuna posa di definitività. Il lettore deve ancora cominciare a vivere coi quadri, dei quali nessuno è riprodotto. Perciò l'autore può, prima di raggiungere la terra inesplorata, arrendersi, rinunciare, naufragare. Simmel ha definito la propria posizione per mezzo della metafora della corrente della vita che si era sviluppata a partire da Bergson. Non parte, non arriva; spiega solo le vele in un'altra direzione - è già in alto mare, da sempre. Anche l'origine, il punto di partenza non hanno alcuna determinatezza. Non c'è un porto, ma neppure un'isola sulla quale poter naufragare prima di aver raggiunto la meta. «Naufragio», una metafora della situazione limite, che farà la sua comparsa solo con le filosofie dell'esistenza susseguenti alla filosofia della vita. Ma qual è l'alternativa, se la nave non deve diventare una casa? Nella lettera a Marianne Weber questa domanda resta senza risposta. Ma non c'è dubbio che Simmel pensa alla morte. La morte non è ciò che viene presagito o che arriva troppo presto, ma è l'indispensabile completamento della filosofia della vita: la Vita può perpetuarsi solo attraverso la morte di ciascuno dei suoi «delegati», nessuno dei quali ha diritto di essere la vita ma solo di averne parte - l'ultima methexis al residuo di tutte le idee, la fine del platonismo nel non concetto di «vita». Si deve morire a bordo. Ciò non implica né un desiderio di morte né una pulsione di morte. È l'avversione per totalità sempre nuove, un disagio persino rispetto a totalità quali il gestaltismo e la sistematica delle forme simboliche avevano da offrire o si proponevano di offrire. La vita dà sì a se stessa forma e struttura, ma non senza la riserva della revoca, della fusione, come se le scorte di sostanza fossero troppo esigue per poter lasciar stare ciò che già c'è. La morte è economia della Vita, come ben sa l'autore della Filosofia del denaro, della sostanza sempre ed essenzialmente troppo scarsa. La «terra inesplorata», irrinunciabile come allettamento, non verrà calpestata. Resta la tentazione di prendere la nave per il nuovo continente, più che mai dopo l'«idealizzazione» del naufragio. Sistemarsi sulla nave come a casa non equivale necessariamente ad una falsa comodità, all'oblio della «vera» patria in quanto origine o

destinazione. Poteva anche voler dire: fare della nave l'unico «tema», perché questo e non altro esigevano le sue qualità nautiche. La nave diventa la «cura» dei compagni, ed è il filosofo della vita che si rende sospetto con la sua riluttanza a prendervi parte, per abbandonarsi alla corrente vitale e mitizzare la morte in congiungimento erotico con «La Vita». Ciò tuttavia non significa che debba andar perduta la metafora di base della situazione: che non c'è più scelta tra mettersi in mare o restare a casa. Vous êtes embarqués. Così concisamente Pascal era riuscito a dirlo. Ma nella sua lingua non si poteva ancora esprimere ciò che l'estetica teorica chiama una «conclusione aperta».

Questa, da quando anche il naufragare è naufragato, è divenuta una realtà indubitabile; perfino quel naufragio, interpretato come «situazione limite», non era mai stato altro che sfiorare il limite, non oltrepassarlo - come sarebbe potuto divenire altrimenti una loquace «esperienza»? Anche una morte che non lascia mai dalla sua presa l'esserci in quanto essere-per-la-morte, e che giunge come un colpo inaspettato solo per la difettiva anonimia del «si» {Man} - anche questa morte non è più del tipo della fatalità esterna. Il fatto che siamo a bordo da sempre rende necessario riarmare anche la metaforica nautica dell'esistenza. Il fatto di non arrivare mai non solo mette a dura prova la fiducia del passeggero, il coraggio e la forza dell'equipaggio, ma solleva anche il problema della capacità della nave di tenere il mare. Simmel vedeva i pensatori suoi contemporanei in pericolo di ambientarsi sulla nave e di scambiare per la terra incognita - egli dimenticò che prendersi «cura» della nave può, ma non necessariamente significa scordare la sua destinazione. Nella scia della discussione suscitata dal Tractatus di Wittgenstein si arrivò 121 anche ad una nuova versione della metafora nautica con «conclusione aperta», quando i dubbi sull'idealizzabilità della lingua investirono anche la solidità dell'insieme delle scienze, delle precisioni e delle conclusioni che esse possono raggiungere. Nel Circolo di Vienna - sorto dalle discussioni sull'opera del primo Wittgenstein promosse da Moritz Schlick all'Istituto di matematica dell'Università di Vienna - il postulato di Rudolf Carnap relativo alle «proposizioni protocollari» condusse ad una infiammata controversia sulla raggiungibilità dell'«elementare» nell'accertamento linguistico, nel corso della quale Otto Neurath introdusse come pezzo forte retorico la nuova metaforica. La aveva già

utilizzata nel suo Anti-Spengler del 1921, per dare una nuova incisività alla vecchia «rete concettuale»: si può lavorare sempre solo con l'intera rete dei concetti, il cui stato in ognuno dei suoi nodi si ripercuote sempre sulla funzione nel suo complesso, per cui ogni modificazione in un punto qualsiasi rende necessario un esame della stabilità in tutti i punti. Una rete è uno strumento; una nave è un mezzo di trasporto, una collocazione, un suolo - una specie di «corpo celeste». Il passaggio dal lanciatore della rete al navigante è qualitativo, poiché non vi sarebbe da perdere o da rimetterci solo «qualcosa», e una sostituzione integrale non viene in questione: «Siamo come naviganti che devono riparare la loro nave in mare aperto, senza poter mai cominciare di fresco dalla base». La lingua ideale ancora da costruire non c'è, perché il linguaggio è sempre la precondizione per ampliare e rivedere in esso e con esso la capacità adeguata agli stati di cose: «Dove si toglie una trave bisogna subito metterne una nuova; in questa operazione il resto della nave serve di supporto. In questo modo, utilizzando vecchie travi e pezzi di legno alla deriva, la nave può essere rifatta completamente - ma solo un poco alla volta». Una volta a bordo, una volta salpato il navigante dipende dalla nave più radicalmente di chiunque altro da un altro veicolo; la metafora secondo cui il governo della nave è nelle sue mani è più che altro apotropaica. Infatti su questo oggetto 122 non si può più metter mano secondo bisogno: lo stare e il metter mano dipendono da una stessa cosa. Un piccolo enigma contiene l'aggiunta che la nave viene rifatta non solo utilizzando il materiale preso da essa, le «vecchie travi», ma anche «pezzi di legno alla deriva». Una volta affidarsi a questo campo metaforico è inevitabile fare una digressione per chiedere da dove provenga il materiale alla deriva - e subito si presenta la risposta che ad altre navi non è riuscito di reintegrarsi in mare, per cui il loro naufragio è la condizione che rende possibile praticare in più ampia misura, anche con materiale estraneo, la ristrutturazione riflessiva della nave. Nel cui corso il problema dei «materiali migliori» può essere posto solo di volta in volta, di flutto in flutto.

Questo aspetto si fa chiaro nella polemica contro la linguisticità ideale di Carnap. La finzione della riduzione di tutti gli enunciati a «proposizioni protocollari» e insieme della costruzione di una lingua ideale a partire da essi viene considerata da Neurath - con l'epiteto più discriminatorio che ha a disposizione - «metafisica». Non meno

metafisica della finzione dell'intelligenza universale che era stata introdotta da Laplace come ideale della conoscenza esatta della natura: da un solo stato del mondo essa sarebbe stata in grado di dedurre qualsiasi altro. Non c'è mezzo, così Neurath contro Carnap - «all'interno del circolo», dunque -, di costruire delle scienze con «proposizioni protocollari» ripulite e assicurate in via definitiva: per questo manca proprio lo stato iniziale della empiristica tabula rasa. Un decennio dopo la «prima» del libro su Spengler l'irraggiungibile posizione di partenza viene illustrata e resa evidente per mezzo del paragone della ristrutturazione della nave: «Siamo come naviganti che devono rifare la loro nave in mare aperto, senza poterla mai smontare in cantiere e ricostruirla ex novo coi materiali migliori». Ciò che Carnap aveva definito «la lingua della fisica come lingua universale della scienza», nella metafora deve essere qualificato come l'illusione da rifare ex novo la nave in mare aperto, poiché la «nostra storica lingua ordinaria» ci è sempre già assegnata, e possiamo ripararne tutt'al più i più gravi difetti metafisici con un indice delle parole proibite, per arrivare ad una lingua unificata di compromesso, ad uno slang scientifico. Neurath si è fatto avanti - o meglio si è coperto di ridicolo - con vari saggi di un *index verborum prohibitorum*. Anche se non si può pensare senza un brivido di orrore alla nave riparata e demetafisicizzata in mare secondo il procedimento di Neurath, la sua illustrazione della situazione elementare ha tuttavia contribuito ad abbattere pretese pericolose.

Dopo il demone di Laplace, è al punto archimedeo che egli ha contrapposto nel 1937 la propria più rigorosa metafora: «Non disponiamo di un punto fermo dal quale potremmo sollevare la terra dai suoi cardini; e neppure abbiamo un terreno assolutamente solido sul quale poter edificare le scienze. La nostra situazione effettiva è come ci trovassimo a bordo di una nave in mare aperto, e dovessimo sostituirla durante la navigazione varie parti». Un anno avanti la sua morte, nel 1954, Neurath conclude la sua ultima pubblicazione di una certa ampiezza, le *Foundations of the Social Sciences*, redatte nella cornice dell'ampio progetto della *International Encyclopedia of Unified Sciences*, con la lapidaria affermazione: «Questo è il nostro destino». Ciò che precede e prepara questa affermazione conclusiva è, un'ultima volta, la metafora nautica, qui cresciuta in parabola e dettagliata fino a una prolissa chiarezza. I naviganti, che qui dobbiamo immaginare come

rappresentanti del movimento per la unity of science, si sono votati ad un compito più grande di quello di mantenere le qualità nautiche della nave per mezzo di riparazioni fatte utilizzando il materiale disponibile a bordo - ora è ad uno scafo di tondeggiante pesantezza che bisogna dare una nuova forma, la quale viene descritta «più simile a un pesce». Non si tratta più della nuda autoconservazione, ma di ottimizzare la funzione - dell'agilità temporale della scienza ridotta alla forma unificata. Di materiali il mare sembra essere pieno, come suggerisce la seconda guerra mondiale; anche se proprio il legno non sarebbe dovuto abbondare: «Oltre il legno del vecchio scafo essi impiegano legno alla deriva, per rifare la struttura e lo scafo della loro nave». Neurath descrive le tempeste e i flutti che si devono affrontare; la pericolosità della falla che con un tale procedimento aleggia inevitabilmente sulla nave. Non c'è ancora l'intera apertura della conclusione quando Neurath conclude che passo dopo passo si forma una nuova nave - i naviganti del suo primo periodo, che si accontentavano di sopravvivere, sono diventati dei sognatori che «mentre stanno ancora lavorando... pensano già ad una nuova costruzione». La struttura pisciforme non gli basta ancora; ma su ciò cui bisogna pensare, al di là di questa forma, essi «non sarebbero sempre di una stessa opinione». Ma non per questo falliscono, come i babilonesi con la loro torre. La lestezza dell'utopia lavora con l'assolutamente nuovo, che potrebbe rendere nulle tutte le divergenze: «Tutta la faccenda andrà avanti in una maniera che oggi noi non possiamo neppure immaginare». Ed è appunto questa inimmaginabilità della nave completamente diversa che merita o è condannata ad essere definita ancora una volta con la formula napoleonica: «il nostro destino». Forse il rischio utopico non sarebbe così stupefacente, addirittura sconcertante, se non ci si fosse messi al lavoro senza bisogno; il punto non era una nave che continuasse a tenerci a galla sull'acqua, ma una che trionfasse su di essa. L'assenza di necessità lasciò libere le opinioni. E da ciò risultò di nuovo una conclusione aperta.

Capitolo quarto

Una specie di ordine cosmico

Segretezza delle formule troppo semplici

L'idea di un ordine cosmico, anche se è indimostrabile sul piano delle evidenze fenomeniche, sembra essere inestirpabilmente radicata nella coscienza dell'uomo. Essa ha trovato espressioni sublimi ed espressioni banali. Le nature filosofiche rifuggono dalle formule troppo semplici - ma è su di esse che poggia tutto il resto. Che ogni cosa abbia il suo prezzo suona come un principio di economia finanziaria, e invece è il fondamento di quasi tutti i culti e i rituali, fino all'astratta interpretazione della storia cardinale del cristianesimo come conseguimento di una riparazione infinita mediante il Figlio di Dio. Questo fondo inesauribile contiene già, in nuce, l'idea di una storia infinita, le cui insolvenze e smarrimenti - anche i più terribili - sarebbero espiati una volta per tutte e preventivamente, qualunque cosa sia accaduta e possa ancora accadere. Dove nulla si dà, nulla si può prendere: l'idea di Pascal, la scommessa con posta finita per un guadagno infinito come «gioco» sempre giustificato, per quanto scarse possano essere le probabilità di vincere. Escogitata a difesa del cristianesimo e ancor più dei suoi impeti ascetici attorno a Port-Royal, anche la «scommessa» è in fondo l'elaborazione raffinata di un concetto banale: per riscuotere bisogna prima aver versato. Tutto ciò potrebbe sembrare una variante umile della sapienza - moralismo, filosofia popolare -, se la filosofia, toccando il suo primo culmine con la sentenza sul mondo dello ionio Anassimandro, non avesse cominciato con una formula sulle compensazioni cosmologiche: «Ma là donde le cose hanno il loro sorgere, si volge anche il loro venir 127 meno, secondo la necessità; esse pagano reciprocamente la pena e il fio per la loro ingiustizia, secondo il tempo stabilito». È un principio a proposito del quale dobbiamo presumere che se non vi consentissimo almeno

tacitamente, segretamente, dissimulatamente, non potremmo vivere. Esitiamo a professarlo apertamente, perché nutriamo il desiderio opposto: di una vita forse da poter sopportare senza questo «secondo fine» - una vita che si legittima da se stessa, e non ha bisogno di un ordine cosmico. Qui, una volta tanto, la fede si oppone alla speranza.

Mancata tempestività

Tutte le obiezioni che vengono sollevate contro il progresso, forse vogliono dire in sostanza la stessa cosa: che non siamo ancora abbastanza progrediti. Non appena si tratta non del progresso tecnico-scientifico ma di quello morale, questa obiezione va da sé.

Qui infatti non ci sono scuse - «ritorni» o travimenti. Tutte le manchevolezze sono ritardi. Il soggetto morale, che dobbiamo pensare suscettibile di un perfezionamento infinito perché deve soddisfare una pretesa assoluta e nello stesso tempo è legato a condizioni finite, può sempre appellarsi al fatto che in un mondo diverso, nelle condizioni più favorevoli di un progresso già verificatosi, gli sarebbe più facile (non: solo allora possibile) ottemperare alla legge morale. Su ciò si basa il sospetto di una trasmigrazione cosmica delle anime. La formulazione più disinvolta per la credenza in una graduale ascesa morale verso sempre più alte perfezioni, ce l'ha data Schopenhauer: «Peccato non aver cominciato prima: perché allora saremmo già arrivati alla perfezione». Se avessero ragione quelli che pensano che manchi solo il loro contributo per fare del mondo ciò che il mondo deve essere, la peggior disgrazia per i loro contemporanei sarebbe di essere nati un po' troppo presto per poter già entrare nel mondo perfezionato. La fatticità del presente è lo scandalo che essa quasi non dovrebbe più essere. Poiché non sopportiamo questo pensiero su noi stessi e la nostra unica vita, la sua premessa non troverà attuazione.

Il talento di sentirsi colpevoli

Esiste il talento di sentirsi in colpa. Raymond Aron racconta nelle sue memorie di essersi sentito in colpa già da fanciullo e poi per quasi

tutta la vita. Di cosa? Per cosa? Non si può fare a meno di pensare che, quando si possiede quel talento, i contenuti, le occasioni, le colpe si presentino da sé e al momento giusto. Lo dobbiamo definire un funesto talento vitale? Sembra di sì, a sentire i colpevoli. Si direbbe che abbiano bisogno di riscattarsi - ed essi soltanto. D'altra parte gli innocenti per indole - più precisamente coloro che non hanno quell'inclinazione a sentirsi in colpa - non sono certo più encomiabili. Mai e per nessuna cosa essi debbono addossarsi o anche semplicemente ammettere la propria parte; non possono. Sono creature serene che passano sopra sorridenti alle loro piccole e grandi promesse infrante, fedì tradite, rotture di identità e perdite di memoria. Ma questo non rallegra gli altri, che sono sempre le loro vittime potenziali.

Qui è già più consolante il piccolo Aron che non dimentica mai di aver avuto un pizzico di responsabilità nel fallimento del padre, al quale si sarebbe dovuto consigliare per tempo di disfarsi dei suoi titoli di borsa, prima che diventassero pezzo di carta senza valore. Ora il figlio ha trovato il proprio ruolo nella vita: prendere la rivincita per il destino del padre - contro il destino. Quando viene chiamato al Collège de France e a Gerusalemme viene laureato honoris causa, sa e dice che il debito contratto col padre è estinto. Il fato ha perso. La cosa deprimente nei due tipi di talento non ha a che vedere con la qualità o il suo contrario. Deprimente è il fatto che una simile diversità delle vite possa essere una questione di talento e di doti naturali. Perciò siamo 129 più inclini a perdonare coloro che sono decisi a negarlo. Oppure essi sarebbero di quelli che non hanno quel talento per la colpevolezza? Che non sanno di cosa stiamo parlando?

Visibilità

Nel 1930 un filosofo esordiente scrive, nella sua dissertazione per la libera docenza: «Forse nessuno ha capito esattamente quello che mi propongo se non si è reso conto che la visibilità delle cose può essere sperimentata solo contro lo sfondo dell'assolutamente negativo». Può darsi che nel 1930 non si potesse pretendere dai propri lettori tanta chiarezza. A cosa si alludeva, mezzo secolo dopo lo sa chiunque abbia avuto notizia anche solo di sfuggita di come si presenta la terra

guardata dallo spazio. Per i suoi abitanti essa fu sempre l'invisibile per eccellenza. Ce l'avevano sotto i piedi, non davanti agli occhi, ovvia e innavvertita. Mancava appunto la negazione come condizione dell'appariscenza. Guardata dallo spazio la terra si mostra, se così si può dire, in un oceano di negatività: un'isola in mezzo al nulla. Ciò la rende visibile in un senso eminente: dolorosamente chiara.

Digressioni

Possiamo esistere solo perché facciamo digressioni. Se tutti andassero per la via più breve, arriverebbe uno soltanto. Da un punto di partenza ad un punto d'arrivo c'è una sola via più breve, mentre moltissime sono le vie indirette. La civiltà consiste nello scoprire e nell'aprire, nel descrivere e nel raccomandare, nel valorizzare e nel premiare le deviazioni. Perciò da un lato essa sembra caratterizzata da un'insufficiente razionalità, poiché nel senso più rigoroso solo la via più breve ottiene il marchio di qualità della ragione, e tutto quello che si dirama e passa accanto a destra e a sinistra è, a rigore, il superfluo, che con tanta difficoltà può affrontare la questione della propria ragion d'essere. Ma d'altro lato sono le digressioni che danno alla civiltà la funzione di umanizzare la vita. La pretesa «arte di vivere» della via più breve è, nella consequenzialità delle sue esclusioni, barbarie. La piena valorizzazione del mondo è solo un effetto secondario della cultura della digressione. Non basta infatti che il mondo potrebbe essere sorto da una creazione: proprio in quel caso conterebbe più di quanto è strettamente necessario per sopravvivere. Se il mondo ci offre il superfluo, allora è conforme al suo senso percorrere attraverso di esso gli itinerari del superfluo: le digressioni. Non tutti vedono tutto, quando si percorrono vie secondarie; ma in compenso non vedono tutti la stessa cosa, come succederebbe se si andasse per la via più breve. Dall'altra parte: tutto ha la chance di essere visto se si riesce a far fare a tutti delle deviazioni. Il mondo acquista senso con i percorsi obliqui che la civiltà traccia in esso, o per esprimerci in una maniera più riverente: trova confermato il suo senso, proprio come i molti trovano la conferma di non essere i pochi o addirittura uno solo. Sono le digressioni che danno alla intersoggettività il suo significato, al di là della costituzione

dell'oggettività teoretica. Potenzialmente ognuno ha per ciascuno qualcosa in pectore che egli solo può dare e che gli dà diritto a ciò che l'altro dal canto suo ha preso per notam nel proprio cammino. Perché altrimenti per noi meritano di essere conosciute, al di qua o al di là di tutte le oggettivazioni teoretiche, solo le unicità dei singoli? Persino le esistenze inventate della letteratura epica, in aggiunta alle memorie e alle biografie, costituiscono, da un punto di vista topografico, l'utilizzazione di deviazioni di fatto non utilizzate oppure non descritte come tali. Naturalmente questo sistema per evitare la barbarie detta «civiltà», presenta anche degli inconvenienti. Essi stanno nel fatto che ogni itinerario rappresenta, in quanto digressione, il risultato di una «opinione» o dell'affinità per una opinione. L'inconciliabilità del pluralismo delle idee sul mondo è un rischio, però sufficientemente fondato.

Re Pirro. La vita è un giro vizioso

Montaigne riprende quello che si tramanda dell'antico re Pirro, l'inventore di quelle vittorie di Pirro che capita continuamente di riportare. Il re era partito per conquistare l'Italia, si gettò poi sulla Gallia e sulla Spagna e alla fine passò in Africa. Prima di partire per queste imprese aveva svelato i propri piani al consigliere Cineas, il quale gli chiese cosa pensasse di fare dopo, quando non vi fosse più nulla da conquistare. Riposare e godersi la vita, avrebbe replicato il re. A prima vista l'obiezione del saggio consigliere Cineas suona molto convincente: perché non fare subito ciò che pensa comunque di fare alla fine di così grandi ambizioni? Montaigne riporta questa saggia osservazione come se fosse assolutamente inoppugnabile e conclusiva, e la si potesse applicare a tutti i grandi e piccoli progetti analoghi nella storia. Il consiglio di prendere la via più breve tra il proposito e l'obiettivo, l'intenzione e la realizzazione, ha dalla sua tutta l'apparenza della ragionevolezza. Il caso limite della conquista del mondo sembra un'idea folle, un inutile giro vizioso per raggiungere tra le più gravi difficoltà qualcosa che un re potrebbe avere ancora più facilmente di altri, senza fare tutta questa fatica. Per mettersi a riposare forse non avrebbe nemmeno bisogno di aumentare le tasse. Ma la prudenza del consigliere

reale e la tanto più tarda approvazione del filosofo scettico, hanno qualcosa a che fare con la saggezza che conosce il cuore e la natura degli uomini? Può mettersi a riposare chi prima non si è sufficientemente affannato? Può godersi la tranquillità, se prima non se ne è negato abbastanza a lungo il godimento? Aver portato con sé per un intero mondo l'aspettativa di mettersi a riposare è il giro vizioso assoluto. Senza sfiorarlo non c'è modo di raggiungere lo scopo di smettere di raggiungere scopi. L'altro punto è di natura politica. Può un re riposarsi finché c'è al mondo qualcuno che potrebbe disturbare la sua tranquillità, anche se non si può sapere se lo vuole? Un re può essere disturbato da chiunque abbia il potere di farlo. L'unico mezzo per eliminare i possibili disturbatori del riposo sta nell'averli vinti tutti in precedenza. Il mondo, considerato sotto l'aspetto politico, è sempre un mondo di possibili disturbi. Cessa di esserlo quando è assoggettato da colui che non vuole essere disturbato. Sotto questo aspetto il giro vizioso del re attraverso il mondo conosciuto è anche il giro vizioso dell'uomo attraverso la natura. Non il fatto di dominare le sue forze e di utilizzare i suoi materiali, ma solo il fatto di trovarsi al di fuori delle sue possibilità di disturbarlo mentre domina le forze e utilizza i materiali consentirebbe all'uomo di rinunciare alla propria instancabile operosità. Anche allora vale che senza l'eliminazione della morte tutto il dominio sulla natura sarebbe niente. Ma: dopo aver eliminato la morte, si sarebbe costretti a condividere questo dominio con così tanti che la conseguenza della conclusa naturalità dell'esistenza umana sarebbe la sua politicizzazione assoluta.

Immortale nel senso che non potrebbe essere fatto fuori in maniera innaturale, nessuna scienza compiuta potrà mai rendere l'uomo - e ciò comporterebbe per ciascuno il rischio che ogni altro potrebbe diventare il re Pirro potenziato, il quale si metterebbe a riposare solo dopo aver integralmente attuato il più gigantesco di tutti i piani, di vita.

Sistematica del destino

Quando nel suo grande poema Dante descrisse l'esecuzione divina del castigo e della ricompensa nell'aldilà tripartito come una corrispondenza di sorprendente varietà tra la vita terrena conclusa da un

lato e, dall'altro, la sistemazione e il trattamento provvisori o definitivi a seconda della stessa, fu sì costretto, mancando di notizie attendibili, a valersi della propria fantasia; ma non lasciò quasi quell'impressione di arbitrarietà che di solito è associata a quest'organo per colmare le lacune dell'esperienza. Il principio del contrappasso, dell'esatta simmetria tra azione e trattamento, fatto e giudizio, storia e destino gli consentì di far partecipare i suoi contemporanei e lettori, con sempre rinnovato stupore, allo spettacolo immaginario di ciò che è conveniente, la cui evidenza soddisfa lo ius talionis. Questo è un po' come il rappresentante giuridico-morale di quell'arcaica spiegazione di ogni sapere secondo la quale il simile si afferra solo col simile, cosicché bisogna già essere ciò che ci si propone di comprendere. A ben vedere anche Kant, che non a caso giudicò pienamente soddisfacente nella filosofia del diritto solo il principio penale della corrispondenza stretta, non ha fatto che fornire l'ultima e decisiva variante di quel disprezzato e - apparentemente - primitivo principio gnoseologico. Le difficoltà nell'indagare l'ordine divino del mondo si fanno incomparabilmente più ardue quando scemano la fiducia e l'interesse nell'esecuzione ultraterrena, e in pari misura più forte si fa la richiesta che di una sistematica razionale delle cose, degli uomini e delle storie, non poco - se non addirittura qualcosa di più - debba potersi esibire e documentare qui ed ora. Anche se il programma di una «teodicea» si riferisce primariamente alla qualità della creazione, alla ragionevolezza con cui sono mescolati il buono e il meno buono, è inevitabile che in questo complesso vengano inclusi anche il quoziente azioni umane nel corso del mondo e la loro compensazione nell'ambito dello stesso. La sistematica del tempo, e quindi della storia, deve integrare o addirittura surrogare ciò che nel mondo, così come si presenta di volta in volta, non vuole in nessun modo conformarsi a questo standard. La teodicea è una parte di un più ampio tentativo del pensiero - uno sforzo che abbraccia più largamente l'età moderna - di abilitare il mondo all'autoconservazione, di attribuirgli una specie di equilibrio interiore che gli risparmi interventi esterni volti ad assicurarne la continuità, e che renda evidente alla ragione che non c'è nel tutto una ragione per cui esso debba perire - perfino se Lisbona crolla in rovine. Non fu proprio in quel giorno di Ognissanti del 1755 che l'Inquisizione aveva inscenato un'orgia di roghi in questa città, che in quello stesso istante sparì dalla

superficie terrestre a causa di un raro e improvviso balenare della giustizia divina? Così almeno constatò il sistematico della natura, Carl von Linné, nelle annotazioni private che lasciò ad ammaestramento del figlio, la Nemesis divina - compiaciuto che nella morale della storia regnasse non meno ordine che nella classificazione delle piante e degli animali. Come in quest'ultima, la corrispondenza di misfatto e rivalsa è eidetica, e non solo ad esempio quantitativa. Poco conta perciò l'obiezione che in tanti Ognissanti precedenti in quella città fossero già bruciati i roghi senza smuovere l'ira divina. Ora era accaduto che in questo giorno, specialmente dedicato alla persecuzione degli eretici, mezzo mondo tremasse [fremente dimidio orbe)-, e ciò che altrimenti aveva fatto vacillare dovunque l'ottimismo del migliore dei mondi possibili, conferma l'amatore svedese dell'ordine nella sua idea del mondo. Linneo non si scorda di aggiungere che Dio ha fatto capire che sa delle vittime, che le ascolta, che ha pietà di loro - perfino degli atei licet athaeorum). Un bel pensiero. Sorprende solo che con tutta la precisione che cercava di raggiungere nello studio del destino, Linneo dovesse lasciare una lacuna: a proposito dell'ordinale dell'anno della rovina di Lisbona. Questo se l'era dimenticato. Nella storia individuale, la biografia, alla quale Linneo dedica la parte maggiore delle sue constatazioni confidenziali dell'ordine cosmico, lo strumento di prova della corrispondenza eidetica deve essere più chiaramente visibile che nella storia del mondo, se ne deve risultare la «commedia divina» immanente. Con una pretesa del genere l'indagatore delle occulte rivalse può rendersi rapidamente troppo gravoso l'onere della prova, se si aspetta che l'ordine del mondo debba rivelarsi precisamente nell'organo col quale era stato commesso il peccato: Per quod quis peccat per id punitur. Infatti questa frase Linneo, prudentemente, l'ha cancellata. Quello che resta è il tormentoso interrogativo sul rovesciamento di tali prove dell'ordine universale. Quanto più fitta è la serie delle corrispondenze scoperte, o quanto più la si potrebbe idealmente prolungare, tanto più pericolosa appare la possibilità di inferire dalla sventura palese all'equivalente del torto occulto che potrebbe giustificare la giustizia ormai introdotta nel corso del mondo. Ancor peggio - e si esita a dirlo - se una qualche fortuna o diletto che si sia goduto nel corso della vita conduce in prossimità del fermo convincimento che anche ciò possa o debba dar testimonianza della

qualità della vita precedente. Perciò per il lettore, è giunto il momento dell'atterrito disincanto quando si imbatte nell'ultima annotazione di Linneo. Essa dice: «Grazie, grande, onnipossente Iddio, per tutto il bene che mi hai reso nel mondo». In ogni altro testo questa frase sarebbe un fronzolo che il lettore accoglie più o meno benevolmente, a seconda del suo animo più o meno devoto. Solo un pedante ne sarebbe irritato o compiaciuto. Ma alla fine di tutti i casi accuratamente registrati di vite con conclusioni antitetiche non è possibile mantenere la necessaria distanza. È lecito convincersi con tanta fatica ed impegno dell'affidabilità dell'ordine del mondo, per far valere alla fine il fatto di essere stati personalmente risparmiati dal destino come prova che le cose sono in ordine? Forse anche per questa conclusiva autoconsolazione di Linneo vale il suo monito: *Cave ne audiat Nemesis*.

Un caso di malinconia

Cercando i piani cosmici di Dio Linneo aveva indagato anche la sua giustizia celata nelle singole vite: la simmetria di atto e conseguenza, delitto e castigo, superbia e caduta. La documentazione *Nemesis* divina aveva inseguito anche questa traccia. Certo, da ciò non possiamo più apprendere quanta giustizia operi occultamente nelle cose del mondo - e come talvolta capiti di scorgerlo. Tutt'al più possiamo apprendere dove un'altra epoca riconosceva l'azione della giustizia sui destini individuali come esecuzione rilevabile biograficamente. Durante una disputa al professore di greco all'Università di Uppsala, Buscagrius, capitò, nonostante la sua dottrina, di citare in maniera errata uno dei suoi classici. L'opponente in questa esercitazione accademica si getta sulla svista e la stigmatizza, com'è suo dovere. Il battibecco si arroventa fino al giuramento del professore: che Dio non lo lasci più salire in cattedra se la citazione non è esatta. La conclusione deve essere riportata con la laconicità del raccoglitore di giustizie: «Torna a casa, vede che la citazione era sbagliata, diventa malinconico, muore dopo due anni. Non sale più in cattedra». Ad ogni modo Buscagrius non viene punito né per la citazione sbagliata né per aver dato troppo peso al citare. Egli stesso si era prescritto la punizione per l'errore erudito, qualora vi fosse

incorso; cosa che peraltro aveva ritenuto impossibile. Questo Buscagrius è un re Edipo la cui tragedia sta nel fatto di non essersi sorpreso ad aver commesso parricidio. Il lettore di un'età successiva, che ha in disprezzo l'erudizione, si fa pensoso. Se tali giuramenti per necessità retorica fossero ancor oggi in uso, le nostre cattedre sarebbero vuote. Ma no: in un caso del genere i nostri citatori non si farebbero prendere dalla malinconia. Di nuovo no: non potrebbero affatto accertarsi di aver citato male. La citazione l'aveva già sbagliata quello dal quale l'avevano citata.

*Palo confinario e pietra sepolcrale –
Disposizioni cosmiche di un demone*

La cosa che più sconcerta, nella storia delle speculazioni cosmologiche, è la naturalezza con cui si assumeva che l'universo fosse abitabile in ogni sua parte; e questo non solo e neppure prevalentemente in quel secolo della ragione che poteva accontentarsi di presentare retoricamente agli uomini, peraltro già in pensiero per le condizioni della propria razionalità, tanto la mera finzione di superiori esseri ragionevoli quanto i viaggi immaginari di turisti provenienti da lontane e antiche civiltà oppure da tribù dall'ancora preistorica autenticità culturale. Ad ogni modo il Settecento si era messo di fronte pensiero di un universo popolato da esseri razionali per paragonarsi con le possibilità di una ragione non limitata da circostanze avverse e vecchi vizi. L'Ottocento invece, che stava sotto l'impressione delle cosmogonie di Kant e di Laplace, aveva visto nel risultato dappertutto uguale di tali evoluzioni: l'esistenza di sistemi solari nello spazio e il sorgere in tali sistemi di condizioni vitali di tipo terrestre, l'espressione della «legalità» omogenea della natura. Aveva pensato meno alla superiorità di alcuni che all'uguaglianza di tutti nell'universo. A ciò in Schopenhauer poté aggiungersi, dopo la metà del secolo, l'idea che nessuna evoluzione può condurre oltre l'uomo, poiché ogni essere di genere superiore al suo non sopporterebbe la vita così come essa è e non può non essere, e vi porrebbe fine non appena ne avesse constatato l'insopportabilità. Questa faticosa e neppur riluttante autoconservazione

che dà all'uomo la sua impronta, la si poteva concepire solo un po' al di sotto della soglia della piena razionalità.

Nella piccola cosmologia che Schopenhauer ha inserito nei Paralipomena, la presenza di organismi viventi - anche se non umani - nei pianeti del sistema solare è assunta quale premessa della sua sistematica in maniera così ovvia che i pianeti minori, a causa del precoce esaurimento delle loro riserve termiche endogene, sono i più prossimi al sole, per poter prendere da questo ciò che ad essi manca per la vita. I pianeti maggiori, invece, grazie alla assai più lunga durata del loro autoapprovvigionamento termico, possono starne così discosti che per essi l'irradiazione non ha più praticamente alcuna importanza. 138 Trasgressioni di questo principio d'ordine devono essere accettate come altri aspetti spiacevoli della natura. Quasi scontata attesa giunge la prima grande trasgressione, in forma dei numerosi planetoidi tra Marte e Giove, per i quali ad ogni modo la teoria dell'astronomo Olbers ha pronta una consolante giustificazione: si tratta dei frammenti di un pianeta precedentemente solido e intatto, che avrebbe soddisfatto un tempo le norme di quel principio ordinativo. Ma in considerazione del finalismo della natura l'ipotizzata catastrofe non è meno scandalosa della condizione che spiega, l'esistenza cioè di uno sciame di corpi celesti che sotto l'aspetto sistematico sono troppo piccoli. Questo è il punto dove Schopenhauer può mettere in mostra la sua beffarda causticità. Ma, di nuovo, solo presupponendo che l'abitabilità debba essere per così dire la caratteristica costante dei corpi del sistema solare, cioè che ammessa l'ipotesi della catastrofe vi sarebbe motivo di impensierirsi per il destino degli abitanti. Riguardo ai planetoidi resta solo da sperare «che la catastrofe abbia avuto luogo prima che il pianeta fosse abitato». Ciò significherebbe equiparare le premure della natura con le apprensioni del suo osservatore. Ma proprio nell'ipotesi che l'universo sia dappertutto abitato tanta fiducia s'adatta male ad un sistema filosofico che nega il diritto d'esistere a questo mondo nel suo insieme, con tutte le concessioni che nel quadro di questa premessa si possono fare nel dettaglio all'umana benevolenza. Perciò Schopenhauer si interrompe subito, arresta la speranza che le condizioni della vita siano state eliminate tempestivamente prima dell'inizio della vita: «Ma noi conosciamo la brutalità della natura - e non lo garantisco per nulla». La dominante ovvietà della vita nell'universo non si basa soltanto sulla

premessa dei risultati uguali della cosmogonia, della diffusione universale del modello sistematico sole-pianeti.

Si richiama anche alla progredita conoscenza dell'evoluzione della vita stessa e della sua stupenda capacità di adattarsi a condizioni anche molto distanti dalla normalità del suo sviluppo privilegiato sulla terra. 139 L'ampiezza di variazione delle condizioni che rendono possibile la vita non si esaurisce con le diversità che compaiono sulla terra i poli e l'equatore. Schopenhauer si fa beffe, definendola «provinciale», di una maniera di vedere che prende questo margine per uno standard. La conclusione dalla mancanza di un'atmosfera e di acqua all'assenza di vita sta sotto l'insegna della nota massima partout comme chez nous. Una maniera di pensare così ristretta misconosce la caratteristica fondamentale di ogni vita, il metabolismo: l'alternarsi costante della materia mentre la forma resta fissa». Con ciò la sua filosofia, la metafisica della volontà come origine di tutti i fenomeni, introduce un momento di libera variazione nel principio dei risultati dappertutto uguali della cosmogonia. Ovviamente la volontà è «volontarista»: non si assoggetta a condizioni. La conseguenza è che il possibile è più ampio del reale. Il conosciuto non definisce lo standard del recondito arbitrio. Se la materia come tale non è nient'altro che il rendersi visibile della volontà, a questa si deve allora attribuire una potenza metamorfica sconosciuta, con la limitazione - di nuovo più consolatoria che motivabile - che la volontà «aspira dovunque all'intensificazione della sua apparizione, di grado in grado». Ma cosa vuol dire «intensificazione», se la volontà non consiste in nient'altro? Perciò minimizza l'innocuità della frase conclusiva, che consente di rianimare l'immaginazione, dopo averla puntellata all'omogeneità del principio sistemico omogeneo.

Il contrasto tra costanza e intensificare, tra la scandalosità dell'attendibile e la ricchezza di prospettive dell'indeterminato, concerne appunto anche e proprio la materia come «oggettività» della volontà: «Le forme, i mezzi e le vie per questa manifestazione possono essere le più varie». La frammentazione del pianeta tra Marte e Giove occupa insistentemente Schopenhauer. Egli oscilla tra l'ammissione - obbligata nel suo sistema - dell'insensatezza di ciò che la volontà per così dire spinge davanti a sé nella forma di un mondo: le autorappresentazioni dei propri 140 umori, e la segreta ipotesi, se non

addirittura l'aspettativa che un po' di senso possa e debba essersi insinuato in questo universo di rappresentazioni, quel tanto almeno che autorizzi a parlare dell'«apparente disegno intenzionale nel destino dell'individuo». Ciò che non sarebbe lecito negare - alla vita individuale, anche se solo secondo l'apparenza, deve palesare i propri più deboli sintomi anche nell'universo, ed anche nelle sue catastrofi. Così Schopenhauer ritorna ancora una volta allo sciame dei planetoidi, e vede ora quant'è strano «il fatto che proprio il pianeta intermedio è stato colpito dalla catastrofe, in conseguenza della quale esistono soltanto i suoi frammenti». Perché ciò significa qualcosa? «Questo era il palo di confine tra i quattro pianeti maggiori e i quattro minori». Un palo di confine andato a pezzi? Data la sensibilità metaforistica di Schopenhauer ciò può voler dire soltanto: un confine spezzato, violato, eliminato tra le due regioni dei pianeti dei quali gli interni dipendono completamente dal sole, mentre gli esterni si approvvigionano da riserve termiche endogene per assolvere il proprio compito nel cosmo.

La volontà come principio cosmico è un fattore dinamico fino all'esaurimento e all'inversione - nell'immagine presente: un trasgressore dei confini. Ciò che la trattiene dall'arrestarsi a un confine è il fatto di plasmare fenomeni, forma, vita. Non tollera il caos. Questo è soltanto il campo d'azione sempre aperto per le forze che sotto la maschera della volontà sembrano ordinare il mondo, per suggerire all'intelletto osservatore, sotto la maschera del mondo ordinato, quel finalismo la cui fideità fa sì che esso si tenga stretto alla vita. Un palo di confine cosmico andato in pezzi - questo è un monumento insuperabile dell'immaginazione per il principio più intimo del mondo, afferrabile solo in metafore assolute. E da questo principio, - confermato nonostante tali catastrofi, o forse proprio per mezzo di esse in quanto casi limite - la superficie del mondo viene «attrezzata con mirabile finalismo a luogo d'origine e dimora di esseri viventi». Chi vorrebbe rinunciare a una metafisica che viene fornita assieme a tali constatazioni? In altre 141 parole: i fenomeni, se li si fa parlare come metafore, assumono la retorica per l'ultima istanza - mai data e a malapena intuibile - della «cosa in sé». Un palo di confine andato a pezzi è un segno del fatto che la faccenda va ancora avanti - senza che sia fissato fin dove e quanto a lungo. Nel collegamento instaurato da Schopenhauer tra metafisica ed evoluzione c'è, oltre al palo di confine,

anche la pietra sepolcrale. È fatta di granito e ricopre - formando lo strato geologico più profondo e più solido - il mondo primordiale di quella lotta titanica con la quale la massa del pianeta terra aveva assunto e consolidato la propria configurazione tra eruzioni vulcaniche e contrazioni. Il mausoleo granitico dei Titani non era ancora il confine che doveva essere varcato per raggiungere la vita e la coscienza, per dare all'oggettivazione della volontà l'effettualità del fenomeno. Ad ogni modo questa transizione nel tempo consente di comprendere meglio - come suo equivalente - quel confine nello spazio sul quale deve esserci stato una volta come palo terminale, quel pianeta poi andato a pezzi. L'evoluzione nel tempo vanifica l'idea che ci sia stata una preistoria cosmogonica e geologica della vita dello stesso grado di realtà con cui il mondo dei fenomeni si dispiega davanti alla coscienza fino all'ideatore della metafisica della volontà. Proprio per questo la volontà deve spingersi così avanti perché prima non poteva procurare al proprio impulso verso l'oggettivazione il destinatario e ricevente, il soggetto senza il quale non può esservi oggetto. Ma con ciò un confine si distende attraverso il tempo.

Prima che venisse oltrepassato non c'era stato nulla, se non una preistoria prodotta solo dopo come condizione immaginaria dell'evoluzione successiva. Se il mondo non è che una mera somma delle rappresentazioni della coscienza, un prodotto fantastico del più tardo autorispecchiamento della volontà, allora la preistoria che in questo mondo di rappresentazioni delineano le sue tracce e sedimenti è una diminuzione di realtà già di secondo grado: apparenza nell'ambito delle apparenze, data solo indirettamente attraverso di esse.

Schopenhauer ha ideato un *genius malignus* la cui demoniaca perfidia è drasticamente potenziata rispetto a tutte le invenzioni precedenti grazie all'aggiungersi della dimensione temporale. Come il demone di Cartesio aveva dato motivo al sospetto che al posto del mondo visibile potrebbe non esistere un mondo oppure potrebbe esserne un altro completamente diverso, il principio cosmico di Schopenhauer aggiunge nel potenziamento, anche il passato. Questo non è nient'altro che ciò che, in un mondo che è comunque solo rappresentato, si trova espresso come racconto della sua storia, come mito - fino alla lotta dei Titani - desunto da relitti: «Gli eventi geologici precedenti a ogni forma di vita sulla terra non sono esistiti in nessuna

coscienza; non nella propria perché non ne hanno; non in una altrui perché non ve n'era. Dunque per mancanza di qualsiasi soggetto non avevano alcuna esistenza oggettiva, cioè, in generale, non erano; oppure che cosa significa ancora il loro 'essere esistiti'?». Questo interrogativo circa il «tempo» prima che nelle calotte craniche di esseri viventi sorgesse la coscienza, può avere una sola risposta: «tutto quello che in tal modo diciamo non è vero in senso specifico ma è una specie di linguaggio metaforico». Allora il palo confinario e la pietra sepolcrale sono metafore di un genere assai speciale: metafore di secondo grado. Indiscutibilmente quello spirito ingannatore che spaventa così sistematicamente l'età moderna ha assunto nel giro di solo due secoli la qualità estetica di uno spirito metaforizzatore. Ad esso l'intelletto si affida in cerca di conforto, perché nel frattempo ha compreso che anche il concetto di verità congiunto al sospetto dell'inganno si basa su alcune metafore occulte e non può fondare nessuna «superiore» pretesa.

Tre gradi sopra il nulla –

Per il simbolismo delle offese e delle consolazioni teoretiche

L'uomo è un animale che ha bisogno di essere consolato. Sotto il titolo di «consolazione» ricadono molti più sforzi, e più intensi, di quanti siano mai stati designati con questo termine. A ragione il bisogno di essere consolati e la capacità di consolare sono stati posti sotto lo schermo di un certo pudore, al pari della povertà o della dabbenaggine. Freud ha parlato delle «umiliazioni» che sono state inflitte all'uomo: da Copernico, da Darwin e da lui stesso. Il termine «umiliazione» (Kränkung) forse è già un ripiego; in realtà sono sorti nuovi bisogni di consolazione. Il problema è se con i tre nomi poteva essere approssimativamente circoscritta la necessità più dura, quella che fa dell'uomo un essere bisognoso di conforto: la morte. L'uomo mostra d'aver bisogno di conforto quando perde uno dei suoi cari; capaci di confortarlo si mostrano coloro che si preoccupano di supplire al suo bisogno. Ma l'uomo può essere consolato anche quando il suo bisogno di consolazione è assoluto? Nessuno si lascia consolare del fatto che deve morire. Tutti gli argomenti che suggeriscono che su questo punto si può consolare ed essere consolati sono cattivi o ridicoli. Uno di

questi argomenti era la vecchia immortalità, e uno di quelli moderni è l'immortalità della specie: dell'individuo nella sua discendenza, attraverso la quale confluisce nella specie. Tutto ciò perse la sua plausibilità già nel momento in cui, quasi contemporaneamente al principio dell'evoluzione, si affacciò anche l'idea della durata finita della specie. Prima o poi la dispersione termica porrebbe fine alle più audaci prospettive di perpetuità, e in questa questione elementare della sopravvivenza uno scarto quantitativo di un paio di millenni o più non farebbe quasi nessuna differenza. Non si può passare buona a Freud l'idea che con la menzione di Darwin non sarebbe descritta tutta l'entità dell'umiliazione subita dalla specie umana. Sarebbe senz'altro concepibile, e lo stesso Darwin lo avrebbe ammesso senza difficoltà, che l'uomo sia sì il prodotto di un'evoluzione, e magari il suo prodotto finale, ma che questa constatazione non implichi la tesi simmetrica, cioè che ciò che si era formato in questo modo, vale a dire mediante l'evoluzione, debba sparire allo stesso modo: mediante degenerazione o evoluzione lungo un'altra linea.

Non si dimentichi che i vicoli ciechi del processo evolutivo, l'estinzione di classi intere di animali nel passato della terra, sono una scoperta recente della ricerca. Solo il principio dell'entropia ha posto fine ad ogni illusione sulla linea avanzata dell'evoluzione, sul futuro della specie uomo e delle sue opere. Per quanto durevole possa essere ciò che il singolo - nella continuità della sua discendenza - ha significato per la specie, prima o poi verrebbero meno le condizioni della vita sulla terra e perfino nell'intero universo, e tutto si pietrificerebbe nell'inanimato - e quindi immemore. Un universo come quello dell'entropia era il colpo più duro che la specie umana potesse ricevere dalla teoria, da lei stessa creata, delle condizioni della propria esistenza nella natura. Ciò che distrusse le ultime illusioni rimaste non fu la teoria del sistema solare o dell'immensa estensione e vuotezza dell'universo, non la teoria dell'evoluzione biologica o la teoria dell'inconscio e della sua incontrollabilità da parte dell'Io, ma l'astrofisica e l'applicazione del secondo principio della termodinamica dell'insieme dell'universo: la produzione del bisogno assoluto di consolazione di fronte a ciò che con un'espressione dal suono innocente del secolo passato venne definito «morte termica». Sorprendentemente proprio la disciplina capace di provocazioni così radicali era però in

grado - ed essa soltanto, si dovrebbe dire - di produrre certe consolazioni. Non mi occuperò del più forte dei suoi mezzi di consolazione, dato che esso implica un grado di incertezza speculativa che certo non si potrà eliminare molto presto e certo non in maniera definitiva: l'indecidibilità dell'alternativa se l'espansione dell'universo sia definitivamente irreversibile oppure raggiungerà un punto di svolta per rinnovare mediante implosione lo stato iniziale. Qui però la consolazione sta solo nel possibile ritorno dell'uguale, non nella permanenza di qualcosa di già sussistente: l'inversione dell'espansione in implosione, il ritorno nello stato di massima densità e unità puntuale significa l'annientamento di ciò che è non meno della fuga dei mondi nelle tenebre di uno spazio che si espande all'infinito e dalle cui lontananze i segnali luminosi anche di un solo mondo non raggiungerebbero più nessun altro. L'espansione è il ritorno del nulla come lo è l'implosione. La puntualità assoluta sarebbe l'equivalente del definitivo perdersi l'uno all'altro dei mondi nell'espansione assoluta. Consolante qui potrebbe essere solo il fatto che dallo stato finale della cosmogonia, identico al suo stato iniziale, non sorgerebbe nient'altro che, di nuovo, lo stesso. Invece di ciò, - invece di questa mostruosità di una consolazione che fa tutt'uno con una provocazione -, parleremo soltanto di una «piccolezza». Circa un quarto di secolo fa venne fatta una scoperta che sta alla base di tutto il rinnovamento della cosmologia.

La possibilità di determinare un inizio assoluto fu data - congiuntamente allo spostamento verso il rosso - dall'accertamento della radiazione di fondo a tre gradi. L'espressione «radiazione di fondo» ha qualcosa di affascinante. L'immane spazio vuoto, la cui preponderanza rispetto al suo contenuto di corpi celesti o a maggior ragione di esseri viventi sembra essere il puro scandalo di una sproporzione, questo spazio vuoto non è così nero e freddo e desolato come potrebbe essere e come per lungo tempo era sembrato. E ciò significa che non è il puro nulla di fronte al quale si darebbe solo il vecchio horror vacui. Lo spazio è riempito da un rumore, da una perturbazione di tutti i segnali e le informazioni che lo attraversano da mondo a mondo. Un'altra espressione per lo stesso stato di cose è quando si dice che non è così freddo come dovrebbe essere se non avesse una «storia». C'è qui uno scarto dalla probabilità più desolante. Esso consiste negli abbastanza precisi tre gradi pei quali la temperatura

dello spazio supera lo zero assoluto, a partire dal quale vengono misurate le distanze nella scala di Lord Kelvin.

Senza dubbio si può obiettare che questi tre gradi sono ancora abbastanza freddi, data la loro incompatibilità con ogni vita e movimento; però non sono il peggio di ciò che potrebbe essere. Sono una specie di concessione simbolica al sentimento. E di questo genere sono appunto tutte le consolazioni che ragionano secondo lo schema: non è poi così brutto come potrebbe essere. Importante in questo stato di cose non è se esso soddisfi una teoria della consolazione - del bisogno di essere consolati come della capacità di consolare - che non vorrebbe accontentarsi di veder confermato che la consolazione è una caratteristica antropologica, ma vuole apprendere qualcosa sulla «tecnica» del consolare. La menzione della scoperta di un fenomeno cosmico che ormai è quasi entrato a far parte del lessico quotidiano - appunto quella radiazione di fondo - serve invece a richiamare l'attenzione sul fatto che la determinazione dell'uomo come animale bisognoso di consolazione ha qualcosa a che fare con la sua definizione, filosoficamente certo più pretenziosa, di *animal symbolicum*. Il valore del calore residuo che impedisce all'universo di essere completamente freddo - ciò che comunque non potrebbe essere, in base al teorema di Nernst sull'irraggiungibilità dello zero assoluto -, la quasi confortevolezza del milieu cosmico, che peraltro è ben lontana dalle esigenze di vita, ha appunto smesso il suo disvalore quantitativo non appena assume il suo valore simbolico. Questo è, di nuovo, uno di quegli stati di cose che danno l'impressione come se ci fosse dopotutto uno di quei segni, nel mondo e in cielo, che dimostrano che il tutto è stato fatto per l'uomo - non fosse altro che per consolarlo di ciò che prima da questo tutto, o a meglio dire dalla sua teoria, aveva dovuto subire.

L'arbitrato cosmico

Joubert rinfaccia ai giansenisti che la loro avversione per la natura è così grande da costringerli a sminuire la creazione per esaltare la redenzione. Nell'ambito della trinità divina essi si schiererebbero per il Figlio contro il Padre: in questo, che è il più antico di tutti i conflitti,

disputato teologicamente sul terreno della divinità, della quale prudentemente non si dice che solo l'amore del Padre e del Figlio la completerebbe nello spirare dello Spirito. La controversia sul filioque nel Credo, che portò allo scisma tra Oriente e Occidente, acquista, con un ritardo di quasi un millennio, il suo peso evocativo. È qualcos'altro che mette in pensiero. In nessuna concezione il mondo è ricco abbastanza da potersi permettere di dare senza prendere. Da Anassimandro in poi è così. L'ordine cosmico è un'equazione nella quale nulla si può cambiare su un lato soltanto. Che e come ciò coinvolga anche la divinità, è la dolorosa esperienza contenuta nella storia dei dogmi. Già il Nuovo Testamento lascia in sospeso la questione più importante per la salvezza degli uomini, chi alla fine sarà il giudice: il Padre oppure il Figlio. Ciò non poteva essere indifferente per i fedeli, perché il Figlio era uno dei loro, mentre del Padre essi erano solo le creature. Il cristianesimo fu tutto un occultamento del conflitto tra Padre e Figlio, gente del Padre e gente del Figlio. Chi dava tutta la gloria alla grazia, doveva rendere e trovare la natura esecrabile - e chi era certo della grazia, perché non doveva ricorrere a questo mezzo della propria elezione a spese del creatore, che così poco contava? La teologia si ritrovò tra le mani questo conflitto nella configurazione trinitaria. Non lo voleva, ma non poteva evitarlo. Ognuna delle sue decisioni dogmatiche contiene un momento di presa di parte. Ci si è ritirati discretamente sulla numerazione degli articoli del Credo, contrapponendo il primo al secondo, il secondo al primo. Non c'erano scappatoie. Se si vedono le cose in questo modo, si evita il quasi ineluttabile sospetto che questo sarebbe stato il massimo gioco d'arbitrato dell'uomo e il più intenso dei suoi incessanti piaceri nell'esercitare nel mondo il superarbitrium che anche giustamente venga dato e preso, preso dove dato e dato dove preso.

Una limitazione per i beati –

*Avvicinamento a una considerazione marginale di Malte Laurids
Brigge*

Giovanni XXII, che per tutto il suo pontificato nella seconda metà del XIV secolo risiedette in Avignone, fu un papa imperiale nella posa

ed eccentrico nei dogmi. La sua originalità dogmatica è interessante anche al giorno d'oggi, perché è una prova di come nella storia nulla può essere così deviante e anomalo come dovrebbe essere per non fornire la traccia di una situazione umana, di un carico emotivo, di un rovello intellettuale. Nonostante le sue lotte instancabili col potere imperiale quel pontefice aveva ancora abbastanza tempo e spirito per farsi dei pensieri su alcune conseguenze della classica dogmatica relativa ai novissimi. Così per poco non è entrato nella storia dei dogmi come eretico: non voleva credere che le anime dei morti - anche quelle ineccepibilmente meritevoli del cielo o bisognose semplicemente di una temporanea purificazione - potessero pervenire alla piena beatitudine della contemplazione di Dio, prima che nel giorno del giudizio il grande tribunale non avesse posto termine alla storia umana, illuminandola fin negli angoli più riposti. Solo allora coloro che erano stati assolti e chiamati per l'eterna beatitudine dovevano conseguire la meta definitiva della loro meritevolezza, la visio beatifica. Gli scrupoli teologici del papa avevano la loro ultima radice nell'eredità della metafisica antica, che all'inizio la Chiesa aveva adottato, opportunamente selezionandola, in funzione di sussidio, e poi, sino al culmine del Medioevo, come autorità sempre più determinante. Questa metafisica aveva fatto dimenticare ciò che il linguaggio della Bibbia intendeva con il ridestarsi apocalittico dei morti dai loro sepolcri: ritorno alla vita per coloro che in seguito a una morte reale e totale avevano perduto o almeno avevano avuto interrotta la propria esistenza. Fu la concezione platonica della sostanza immortale dell'anima, che nessuna morte può privare della sua piena qualità, che costrinse ad operare una distinzione difficilmente comprensibile tra permanenza dell'anima e resurrezione del corpo.

Allora il destino soteriologico dell'anima doveva essere deciso - come Platone aveva fatto assicurare il suo Socrate nel mito del giudizio dei morti - subito dopo il fato mortale dell'apparenza corporea, cioè dell'ingrediente del 149 quale pro tempore si poteva fare a meno senza difficoltà. L'inevitabile conseguenza di questo canone metafisico fu il theologoumenon del giudizio particolare su ogni morto, indeterminatamente prima del giudizio universale. Così non restava altro che consegnare subito i reietti alle pene della loro dannazione, e condurre gli eletti altrettanto immediatamente - o con la procrastinazione del purgatorio - alla loro piena destinazione di

salvezza nell'aldilà. Si vede subito quanto fosse complicata questa soluzione dell'escatologia teologica, quando la si mette a confronto con le concezioni teologiche dell'Oriente cristiano, secondo le quali i morti sarebbero trattenuti fino al giorno del giudizio in uno stato di torpore o di sonno, non toccati cioè dalle conseguenze della propria vita. Allora c'era per tutti uno stesso ed unico giorno della resurrezione e della resa dei conti. Tutto ciò, si dirà ora, è così medioevalmente remoto che solo il gusto delle curiosità può esserne interessato. Ma una valutazione così superficiale non renderebbe giustizia agli scrupoli dell'importante pontefice e alle sue conseguenti deviazioni dal consenso dogmatico. Egli aveva ottimi motivi per mettere in dubbio, come umanamente difficile da sopportare e improponibile in rapporto alla bontà divina, la contemporaneità tra una storia umana, non ancora conclusa e decisioni di salvezza già attuate dopo destini casuali. Gli uni dovevano ancora attraversare da pellegrini la terrena valle di lacrime, temendo e trepidando per la loro idoneità alla salvezza, esposti come ecclesia militans a tutte le astuzie di Satana e a tutti i trabocchetti del mondo; mentre i loro confratelli della ecclesia triumphans, già nel pieno possesso dei beni eterni, già nel godimento dell'immediata visione di Dio, non potevano più, nel loro stato di perfetto appagamento, interessarsi dei destini di salvezza non ancora decisi. Questa divisione dell'umanità in ricchi e poveri a differenza assoluta doveva essere attenuata per via dogmatica, dato che in sede metafisica non la si poteva più far sparire. La soluzione stava nell'introdurre uno stato di non ancora definitiva perfezione dei beati prima del trascorrere 150 del tempo del mondo, prima della sentenza del giudice divino. Doveva esserci un'attenuazione, una limitazione, una riserva e quindi un tributo della comunità trionfante alla comunità militante e sofferente. Ciò che conta qui non sono le raffinatezze. La sottigliezza storico-dogmatica non è altro che l'indizio di una riflessione che non si accontentava dell'apparato di concetti e premesse prefabbricate, per procurare all'umanità del pensiero lo spazio che su questo punto le era andato perduto. Che la sensitività di questo punto non abbia paragoni in tutto l'edificio dogmatico, è un fatto che si può facilmente riconoscere e sentire quando si fa la sconcertante scoperta che nella storia della chiesa non è mai comparsa l'idea di una compassione dei beatificati verso i dannati per l'eternità.

Persino Origene, che non riusciva a credere all'eternità della dannazione, respinse l'escatologia non perché non voleva immaginarsi il dualismo eterno di beati e infelici, ma perché giudicava l'idea fondamentale della metafisica stoica, la restituzione di tutte le cose dopo l'ecpirosi, più convincente dell'unicità irripetibile di una storia cosmica tra creazione e giudizio, con destini di salvezza assegnati per tutta l'eternità. Per questo il più grande teologo della chiesa antica fu dichiarato eretico. Resta il problema se si deve diventare specialisti della storia dei dogmi per poter scorgere simili toccanti deviazioni ed eccezioni. Forse risulterà più facile confutare o indebolire questa obiezione se in una delle grandi opere della letteratura tedesca di questo secolo si trova una traccia del papa Giovanni di Avignone e dei suoi scrupoli tra ortodossia e umanità.

Nei Quaderni di Malte Laurids Brigge, scritti tra il 1904 e il 1910, Rilke fa pensare il suo non eroe al papa in Avignone, al «piccolo, lieve, spirituale vegliardo». Sarebbe stata la tenebra attorno a lui che avrebbe spinto il pontefice ad affermare che la beatitudine non può essere mai perfetta prima del giudizio finale, né qui né là. Brigge aggiunge: «È infatti, quale ostinatezza non occorre per immaginare che mentre qui era solo una confusione inaudita, in qualche luogo dei visi erano già alla Divina Presenza, abbandonati tra le braccia degli angeli e appagati dall'inesauribile vista di Lui». No, per il poeta - e poeta Rilke volle ancora essere e come tale fu riconosciuto - la specialità dogmatica non era questione di faticose conoscenze particolari. Essa era, nella figura del vegliardo che affascinò il giovane Brigge, lo scrupolo che al vegliardo stesso non era stato possibile sostenere: la venerabile incapacità di obbedire in un punto alla venerabilità vecchia più di un millennio.

Inaspettata congruenza

Quando il gesto ammonitore si poteva già trasmettere per radio ma non ancora vedere alla televisione, per illustrare le buone intenzioni c'era ancora bisogno dei buoni consigli. Così Thomas Mann fu invitato dalla Columbia Broadcasting a tenere un discorsetto di tre minuti alla fine di un radiodramma che doveva promuovere la virtù della

tolleranza. Nel dicembre del 1945 questa virtù era diventata di nuovo possibile, ma non ancora del tutto reale. L'irrecusabile invito della compagnia radiofonica raggiunge l'autore del Doktor Faustus mentre sta lavorando sull'Apocalisse del suo musicista Adrian Leverkühn, che col diavolo ha a che fare nel modo più tangibile. L'11 dicembre Thomas Mann riceve per la lettura quella che, considerate le sue buone intenzioni, chiama la «cosuccia della Columbia». Il 13, dopo il tè (scritto sempre Thee dall'eccentrico ortografo), (*) detta alla moglie Katia ciò che gli verrà spontaneamente da dire sul «bello, simpatico piccolo dramma che abbiamo appena ascoltato». Le parole con cui comincia sono niente di meno che una indulgente giustificazione per l'assenza di tensione drammatica che l'ascoltatore sarà stato costretto a sopportare: «Si svolge tra uomini buoni, e come scrittore vi posso assicurare che non è affatto facile scrivere un dramma il cui intreccio si appoggi solo su personaggi buoni». Non dice quanto gli sia difficile descrivere esattamente il contrario: il commercio e il patto col diavolo. Tanto più facile gli riesce quindi «consentire di cuore» allo spirito e all'insegnamento del radiodramma. Tre giorni dopo, nel primo mattino della domenica del 16, è nello studio dove si prova e registra *My brother's blood*. Nel diario annota: «Divertito della faccenda». Divertito di cosa? Nella sala di registrazione gli si offrì uno spettacolo che sembrava anticipare qualcosa che, quando la moralità sarebbe stata trasmessa nell'imminente televisione sarà una necessità imprescindibile: «Avevano tutti l'aspetto che avrebbero dovuto avere nel dramma». Questa situazione aveva la sua ironia per chi, come l'autore, sapeva ciò che sarebbe stato detto dopo, e considerava che gli interpreti di un radiodramma sulla più bella di tutte le virtù avrebbe anche potuto avere l'aspetto di zeloti e di fanatici. A questi d'altro canto nessuna percezione insegna che i loro idoli potrebbero essere quelli sbagliati - essi sanno fin troppo bene cosa si cela dietro ogni apparenza. Non per caso Thomas Mann ha lapidariamente annotato la sua sorpresa per la fisionomia degli interpreti del radiodramma. Nel suo testo di tre minuti c'era infatti qualcosa che aveva un certo macabro rapporto con questa contingente armonia: un aneddoto dalla Germania del 1933, dopo la

* [In luogo di Tee.]

presa del potere da parte di Hitler, che perverte in maniera agghiacciante la congruenza acustico-ottica – una «storia miserevolmente comica», che gli viene sempre in mente quando sente parlare di antisemitismo: «C'era un'associazione di ciechi di guerra, i quali decisero senza indugio di espellere, a onore della dottrina nazionalsocialista, gli ebrei che si trovavano tra di loro. Ci si può immaginare qualcosa di più grottesco di questi uomini con le orbite vuote o le pupille bianche e spente, che dalla loro notte gridano nella notte degli altri: "toglietevi di mezzo, ebrei!"». Si capisce, rabbrivendo per la solitaria evidenza dell'impressione, perché Thomas Mann avesse trovato necessario annotare che quelli che avevano da comunicare cose virtuose avevano un aspetto virtuoso. Ma la sua comprensibile eccitazione era appunto solamente la sua: nessun ascoltatore del radiodramma e del commento poteva prendervi parte, e agli interpreti sarà mancata la distanza del sopraggiunto, l'unico che conosceva il prodotto della propria imminente spontaneità, per poter fare l'uno dell'altro questa percezione. Per lo spavento restano dunque i pochi che dopo la faticosa lettura del sesto volume dei diari manniani hanno ancora la voglia e l'animo di andare a vedere l'appendice dei testi in corpo minore, il penultimo dei quali è il commento rintracciato da Inge Jens - e nel frattempo non hanno dimenticato quell'unica frase alla data del 16 dicembre 1945: «Hanno tutti l'aspetto che avrebbero dovuto avere nel dramma. Gradevoli impressioni».

Capitolo quinto

Mancanze

Parabola delle immancabili mancanze

In tre righe Schopenhauer propone una storia che deve drasticamente illustrare la solitudine dell'uomo di retto discernimento in mezzo a individui infatuati: in una città dove gli orologi delle torri segnano tutti l'ora sbagliata, quest'uomo ha un orologio che va perfettamente; egli soltanto conosce l'«ora giusta». La storia culmina nella laconica domanda: «Ma a che gli serve?» Il destino di questo solitario fa pietà. Non solo per colpa degli altri, che si regolano secondo gli orologi pubblici; neppure di quelli che possono sapere e sanno che lui soltanto ha l'orologio che segna l'ora esatta. Costoro non sono più cattivi di quelli che guardano solo le torri: in un caso del genere già un minimo di esperienza del mondo impone di non darsi pensiero della verità custodita dal solitario. Non è proprio così che Schopenhauer voleva essere letto. I cittadini che si regolano secondo gli orologi sbagliati pur conoscendo il possessore dell'ora esatta, appaiono nella luce equivoca di chi manca a un dovere: far sì che gli orologi delle torri vengano messi sull'ora giusta. Nessun pensiero invece è dedicato a quell'unico che è consapevole e fiero del regolare funzionamento del proprio orologio. Come potrebbe esserci per lui un motivo di uniformare lo scarto e la marcia del proprio orologio alla maggioranza degli orologi? Perché dovrebbe, se con la sua ora è nel giusto? Lo potrebbe fare all'unico scopo di non distruggere le sue possibilità di intrattenere relazioni con tutti gli altri cittadini, giungendo troppo presto o troppo tardi per tutti gli accordi e le occasioni. Alla fine farebbe meglio a rinunciare a uscite del genere, dato che la peculiarità del suo orologio non gli permetterebbe di cogliere gli utili e i piaceri corrispondenti. Oppure si deciderebbe tacitamente di attenersi alla sua ora esatta, aggiungendo però o togliendo la differenza rispetto all'ora pubblica, in

modo da arrivare sempre in tempo. Così rasenta di fronte a se stesso il ridicolo di perseverare in una verità che poi, per poterla applicare, dovrebbe falsificare in continuazione. La radice di questa assurdità non sta affatto nei personaggi della storia. L'assurdità sta nel narratore della storia. Per via dell'effetto illustrativo egli suppone che uno potrebbe avere l'ora esatta e tutti gli altri no.

Dimentica che tra i determinanti del concetto di tempo c'è il suo carattere pubblico. Non esistono tempi e misuratori del tempo segreti, tempi individuali, orologi privati. La rotazione della terra oppure il moto apparente del cielo fissano la lunghezza del giorno, ma non il suo inizio e la sua fine né le suddivisioni tra l'inizio e la fine. Sono regole frutto di una pubblica convenzione. È solo il raggio delle sfere della vita e dei commerci che determina l'ampiezza che una tale convenzione deve avere per poter essere «normativa», e fare di ogni deviazione un oltraggio al buon senso. Il solitario possessore dell'ora vera in una città dove tutti gli orologi delle torri segnano l'ora sbagliata non è un saggio ma un pazzo. Non tenendo conto di ciò, il narratore della storia finisce col dire più qualcosa su se stesso che sulla situazione che si era proposto di illustrare: a coloro che vanno dietro l'ora sbagliata bisogna concedere un appropriato lasso di tempo, perché alla fine comprendano ciò che una mente chiara aveva visto subito. La storia si propone di dissuadere dall'aspettativa impaziente che possa e debba venire molto presto il momento in cui tutti seguono il possessore della verità. In realtà spiega il contrario: perché non lo seguirebbero mai.

In molti luoghi

A Rodi. Apelle visita Protogene, il suo rivale nella pittura che gli è più vicino nella fama. Nella sua casa a Rodi non lo trova. Che accadde allora nell'ultimo terzo del quarto secolo prima di Cristo, lo racconta Plinio nel primo secolo dopo Cristo. Per lasciare una prova del proprio passaggio Apelle tracciò, sulla tavola che si trovava sul cavalletto, una linea colorata d'ineguagliabile sottigliezza (*summae tenuitatis*), sicché Protogene, rientrato a casa, riconobbe subito la mano che, sola, poteva realizzare un simile capolavoro (*tam absolutum opus*). Ciò nonostante tracciò a sua volta dentro quella linea, con un colore diverso, un'altra

linea ancora più sottile, e si allontanò di nuovo. Quando Apelle rinnovò la propria visita e un'altra volta non trovò il rivale, vide tutto mortificato quello che era successo sulla tavola, e, con un colore ancora diverso, tracciò sulle due linee una terza, così che non restava più spazio per ulteriori sottigliezze - nel doppio senso: nullum relinquens amplius subtilitati locum. Al suo ritorno Protogene si riconosce definitivamente sconfitto, riesce ancora a raggiungere in porto Apelle che era scappato via; poi, dopo aver suggellato la loro amicizia, i due decidono di tramandare immutata ai posteri l'opera comune. Questa ebbe l'ammirazione universale, specialmente da parte dei colleghi, e trovò infine l'unico proprietario degno della sua fama: nella casa di Cesare sul Palatino. Quando questa al tempo d'Augusto andò distrutta in un incendio, l'opera enigmatica seguì il destino di colui che ne aveva riconosciuto la grandezza. Quando nel Rinascimento si prese possesso degli aneddoti sugli artisti dell'antichità, dell'incontro dei due pittori a Rodi non si sapeva che pensare; non si poteva credere che si fosse trattato semplicemente di linee rette di diverso colore e sottigliezza. Doveva essere stato raffigurato qualcosa degno dei maestri: qualcosa che servisse di sfida alla nuova epoca artistica. Lorenzo Ghiberti mise in relazione la scena antica col maggior problema al quale 157 ci si vedeva confrontati: la prospettiva. La gara dei due principi della pittura verteva su una malcompresa costruzione ottica. Con ciò ad ogni modo era perduto il punto essenziale della storia. Questo consisteva proprio nel fatto che in un nulla di figuratività, nella purezza di uno stile senza alcuna funzione doveva potersi cogliere intera di una potenza artistica. Non per tutti, però, ma solo per quell'unico che era capace della stessa perfezione e sottigliezza. Il simile poteva essere conosciuto solo dal simile: questo antico principio si applicava anche all'occhio del rivale - e al genio di Cesare. Infatti gli altri, come racconta Plinio, non vedevano pressoché nulla: linee fugaci su una superficie quasi vuota. Così presto s'era dunque mostrato che il vero pubblico dell'artista è l'altro artista. Di Cesare la moderna estetica della ricezione non fa parola.

A Roma. Publio Cornelio Scipione Nasica, console romano per il 138, nutriva una precoce ambizione politica e aveva individuato per tempo l'indirizzo al quale ci si doveva rivolgere per provvedere a farsi notare dall'opinione pubblica. Così si ritrovò davanti alla porta della

casa dove viveva Quinto Ennio, il poeta che aveva fatto conoscere ai Romani la grandezza dei Greci e specialmente della loro poesia. Negli esametri di Omero Ennio lasciò, ai suoi concittadini l'epopea nazionale, ora perduta, degli Annali. Per i posterì ad essi si sarebbe sostituita l'Eneide di Virgilio, il quale collegò le origini di Roma con la fine di Troia, e diede così ad esse una profondità arcaica maggiore di quanto era stato possibile ad Ennio. Quando il futuro console Nasica andò a conquistarsi il favore del poeta, si trovò davanti ad aprirgli la porta la serva di Ennio, che gli disse che il suo padrone non era in casa. Ma non fu del tutto convincente, sicché il visitatore capì come stavano le cose quanto alla presenza o all'assenza del poeta: Nasica sensit illam domini iussu dixisse et illum intus esse. Ennio deve essersi sentito a disagio per aver simulato l'assenza. Così poco dopo andò davanti alla casa di Nasica e chiese di lui. Questi gridò di non essere in casa: exclamat Nasica se domi non esse. Ennio protesta: «Non è la tua voce quella che sento?». Proprio su questa reazione il visitatore prima respinto contava: «Sei un bell'insolente. Quando chiedevo di te, non ho creduto persino alla tua serva, che tu non eri in casa, ed ora che te lo dico io di persona tu non mi credi?» - Ego quum te quaererem, ancillae tuae credidi te domi non esse, tu mihi non credis ipsi? Una storia complicata, che Cicerone ha tramandato nel secondo libro del De oratore. È possibile credere quando si sa e quello che si sa? Nasica poteva solo sospettare che la serva di Ennio negasse il proprio padrone; non le credette e di conseguenza credette che il padrone fosse in casa. Ma questo poteva appunto solo crederlo, perché non aveva né visto né sentito Ennio. Quando perciò il poeta gli restituisce la visita, Nasica si appella a torto al fatto che egli aveva prestato fede alla serva - a torto non perché in realtà non le aveva creduto, ma perché aveva solo la scelta tra credere e non credere. Adesso che l'altro sta davanti alla sua porta, Nasica finge e cerca di far ammettere a Ennio che anche lui può solo credere o non credere, e che ha torto quando gli nega la fiducia pretesa per la serva. Ma nella seconda visita non c'è nulla da credere: Ennio riconosce la voce, e Nasica non intende affatto negarsi. Così la ritorsione assume la retorica sottile del paradosso. Se Ennio fosse rimasto offeso e come abbia risposto, non lo apprendiamo più. Si potrebbe costruire il seguito della storia secondo uno schema collaudato. La volta dopo è Nasica che sta davanti alla porta di Ennio, e questi gli dice con la propria voce che

è sì in casa, ma che per questo visitatore è fuori. Così la storia degenererebbe nella pura malvagità e perderebbe l'interesse della sua arguzia. La tradizione è misericordiosa: ci risparmia cose del genere.

A Roma, un po' più tardi. Un giorno della primavera del 1570 il miniatore d'origine croata Giulio Clovio visita a Roma il suo collega pittore di più estese superfici, Theotokopoulos, il più grande allievo di Tiziano, soprannominato, dal suo paese d'origine, El Greco. Clovio lo vuol portare a fare una passeggiata per la città sotto il primissimo sole dell'anno, che - come scriverà in una lettera, non senza un rimprovero per il collega - «avrebbe rallegtrato chiunque». Tanto più grande è la sua sorpresa quando entra nell'atelier di El Greco, il cui stato così descrive: «Le cortine erano accostate così fitte davanti alle finestre che si faceva fatica a distinguere gli oggetti». Il maestro sedeva su una sedia in un atteggiamento singolarmente assente: «non lavorava, e neppure dormiva». L'invito a uscire per la passeggiata viene respinto. Per spiegare il proprio rifiuto Greco deve aver detto ciò che Clovio prende come una specie di scusa per tacitarlo: la luce del giorno offuscherebbe la sua luce interiore. Un'altra lettera di Giulio Clovio era stata scoperta già nel 1865, senza riconoscere che in essa si parlava del giovane Greco; il suo nome infatti non vi compare. Si tratta della lettera di raccomandazione con la quale il cardinale Alessandro Farnese viene pregato di ospitare per i primi tempi nel proprio palazzo il pittore appena giunto a Roma, che aveva già attirato l'attenzione dei colleghi con un autoritratto. Prima, però, Carl Justi si accerterà dell'identità del raccomandato. El Greco figura così come uno che non dava l'impressione di potersela cavare facilmente con la realtà della capitale del mondo, e che aveva bisogno dei più robusti schermi protettivi. Si prepara la scena oscura dell'atelier, come distacco da ogni bellezza del mondo esterno. Benché il linguaggio della luce interiore costituisca un metaforismo centrale della metafisica cristiana, le parole del Greco non possono più essere riferite ad un conflitto religioso. Non è la luce della grazia che si troverebbe in antitesi con quella del creato. La luce interiore, minacciata da quella esterna, è la luce del mondo personale del 160 pittore, contrapposto al mondo straniero del Dio là fuori che ancora una volta sta appunto illuminando a festa la sua natura. Di ciò il troglodita ritiratosi nel crepuscolo delle prime grandi deformazioni di ogni naturalità non vuole, non può prendere atto. E poiché non si

appella a una cosa come il diritto creativo - quello che in futuro si chiamerà «genio», o magari «creatività» - ma parla invece della luce interiore, si chiude in una irrefutabilità che libera il suo stare in attesa da ogni apparenza di stravaganza. Egli rivendica solo ciò a cui ciascuno ha diritto. Il volonteroso visitatore è sconcertato da ciò che è estraneo, alla propria artigianalità, la quale richiede la miglior luce esterna, per poter attendere al più piccolo dettaglio. Egli non ha conseguito il proprio scopo, ha frainteso l'altro - ma prende la cosa come una di quelle bizzarrie alle quali in questo ambiente si era già cominciato a far l'abitudine.

A Vienna. Arrivando a Vienna Karl Friedrich Zelter scrive il 12 agosto 1819 all'amico di vecchiaia, Goethe, che il suo desiderio di incontrare Beethoven non potrà avverarsi, dato che non gli sanno dire nemmeno dove il musicista si sia ritirato in campagna. Di questa esperienza dovrà restare debitore all'amico: «Forse è meglio se restiamo come eravamo, perché mi metterebbe di malumore, trovarlo di malumore». La squisitezza d'animo di Zelter è insuperabile. Tuttavia parte per Mödling per vedere Beethoven. Mentre è ancora sulla strada maestra, questi gli viene incontro. Scendono dalle carrozze, s'abbracciano; Zelter è commosso fino alle lacrime dalla disgrazia della sordità di Beethoven, che non consente di comunicare. Per creare una situazione più propizia al dialogo l'editore di musica Steiner combina con i due un'incontro nella sua bottega per il pomeriggio. Zelter, ancora esausto dell'escursione del mattino, si risveglia troppo tardi dal sonno pomeridiano e non si ricorda più dell'appuntamento. La sera è a teatro, scorge da lontano Beethoven, e resta «come fulminato». Si scambiano saluti; ma non è questo il luogo per porgere delle scuse a un sordo. Con sua gran meraviglia, il giorno dopo riceve una lettera dove Beethoven si scusa per non essersi presentato all'appuntamento da Steiner: non s'è svegliato in tempo. Riguardo al dimenticare, gli uomini non hanno mai dubitato che nessuno può restare indifferente quando è oggetto della dimenticanza di un altro; qualunque sia la cosa dimenticata. Tutti sanno che nessuno ha in proprio potere il ricordare o il dimenticare. Ma molto tempo prima di ogni psicopatologia della vita quotidiana si sospettava già che anche ciò che non si fa intenzionalmente può dipendere da valutazioni e atteggiamenti. Tra Zelter e Beethoven si verificò il caso raro e felice della parità dell'oblio,

al quale va aggiunta la circostanza che nell'incontro a teatro non si poté accennare allo spiacevole incidente del pomeriggio. La lettera di Beethoven, data la sua fama di burbero e intrattabile, era una cortesia destinata a pesare a Zelter, che ora poteva ancor meno di prima render nota la propria partecipazione alla parità. Così la lettera di commiato che scrive a Beethoven prima di partire da Vienna non contiene nulla su quella mancanza. In cambio lo conforta con un altro genere di parità: non solo è al corrente della sventura che lo angustia e partecipa alla sua pena, ma soffre egli stesso di un male non dissimile. Zelter può aver alluso solo alla propria chiragra; e appunto per lenire il suo male a Baden, presso Vienna, aveva intrapreso il viaggio da Berlino. La gotta gli irrigidiva un dito dopo l'altro e gli impediva di eseguire la propria musica sullo strumento, così come la sordità impediva all'altro di udire la propria. Zelter aveva avuto appagato il proprio desiderio di non sperimentare troppo da vicino il cattivo carattere di Beethoven. Ma grazie all'incontro, casuale sulla strada maestra il suo proposito «perlomeno non era stato completamente frustrato», come scrive nella lettera di commiato con la sua consueta reminiscenza biblica: «poiché Vi ho veduto faccia a faccia».

A Francoforte. Se dietro il mondo come rappresentazione si cela la volontà, la «cosa in sé» finalmente identificata, allora ogni fenomeno deve essere espressione, come lo è il corpo nell'esperienza immediata di sé. Il metafisico di questa dogmatica diventa immancabilmente un fisionomo. Per lui la «trasparenza» innanzitutto dei corpi umani, e poi di tutte le cose è garantita in maniera così generale che in nessun caso particolare il successo documentabile della sua «arte» ha ancora importanza. L'evidenza fisionomica non ha bisogno di riscontri positivi. Essa si presenta per lo più in questa forma: di un certo fenomeno si può affermare con sicurezza che non può essere l'espressione adeguata di una postulata determinazione o di un'individualità già nota. Questa evidenza negativa caratterizza il caso di Wittgenstein che tutto convinto dice in faccia a Frege che non può essere lui. Di ciò fra poco. Una cosa simile doveva capitare al fisionomo del grande stile metafisico, Schopenhauer. Il suo ideale nella musica, il culmine rieseguito al flauto delle sue estasi, era Rossini. Schopenhauer stesso, parlando della visita del musicista a Francoforte, dopo un soggiorno di cura a Bad Kissingen, racconta che durante il pranzo all'albergo «Englischer Hof»

Rossini sedeva non lontano da lui, e che egli - Schopenhauer - non aveva voluto fare la sua conoscenza: «Dissi all'oste: non può essere Rossini, costui è un grasso francese». Schopenhauer deve aver supposto che la musica è già l'espressione così perfetta di ciò che di un uomo può fenomenizzarsi, che per l'aspetto fisico non resterebbe più alcuna energia espressiva. Infatti nella conversazione tramandata dal pianista e compositore Robert von Hornstein aggiunge, subito dopo aver espresso il proprio disgusto per l'impossibile aspetto del vero Rossini, che tra i musicisti si verifica spesso il caso che essi «non rappresentano ciò che sono». Questa curiosa espressione ha senso solo se si può prendere il fenomeno per la rappresentazione di qualcosa che esso stesso non è - con l'eccezione dei musicisti. Ma questa legge dell'espressione, con la quale la volontà viene collegata con la rappresentazione, non ha affatto come conseguenza una più ampia conoscenza del mondo. Lo impedisce la perfidia della volontà, la quale, nonostante si trovi nella necessità di cercare nella rappresentazione la propria espressione, non vuole affatto farsi riconoscere. Rossini era dunque l'esempio di una regola che fissava l'eccezione dalla grande regola. Ma anche per la regola dell'eccezione dalla regola c'era, tra le molteplici conoscenze musicali di Schopenhauer, l'eccezione: Spontini aveva esattamente l'aspetto che avrebbe dovuto avere in base alla sua musica.

Sull'alpe. È noto che sulla vetta del Sacro Monte presso il lago d'Orta, in un pomeriggio d'estate del 1882, accadde qualcosa che non si è mai venuto a sapere. Nella memoria di uno dei due protagonisti restò impresso soprattutto il tempo che faceva quel giorno, che da allora si chiamò per lui il «tempo di Orta». Benché il ricordo fosse di quelli «indimenticabili», anche all'altra protagonista dell'incontro al vertice non fu mai del tutto chiaro in seguito se fosse stata baciata o no. Una sola cosa è certa, la sosta sulla vetta era durata troppo a lungo per quelli che erano rimasti giù al lago: la generalessa von Salomé, la madre di lei, e Paul Rée, l'amico di lui; questi attendeva il ritorno tormentato dalla gelosia, l'altra preoccupata per l'opportunità dell'assenza. Ma senz'altro la preoccupazione della madre aveva più fondamento di quella dell'amico, poiché quello che era rimasto, dei ricordi di Lou Salomé di questa come di altre ascese compiute assieme a Nietzsche, era il linguaggio che essi parlavano l'uno con l'altra: «se qualcuno fosse stato a sentire, avrebbe creduto che stessero conversando due diavoli».

Ora, sono proprio i diavoli che parlano sempre, in maniera diversa e nel modo più preciso, la lingua dell'epoca, spostata di un paio di giorni di futuro. Chi, origliando un secolo dopo, avrebbe ancora colto qualcosa di meno che innocente?

Ida Overbeck, la moglie di colui che per tutta la vita fu l'amico più fedele, racconta che Nietzsche aveva temuto che Lou Salomé potesse aver frainteso una delle sue osservazioni come una proposta di matrimonio, nel qual caso egli sarebbe stato un pretendente respinto, dato che lei non volle. D'altra parte non è affatto sicuro che questa non univoca osservazione sia stata fatta sul Sacro Monte. Lo si considera solo certo. Se dunque quello che accadde sul Sacro Monte dovesse essere riuscito più vicino ad un patto diabolico tra due che diavoli lo sarebbero stati volentieri, piuttosto che al preludio di un legame per la vita, d'altra parte non è lontana nel tempo la scena più innocua nella quale Nietzsche ebbe a sua volta a che fare con l'oscurità di una proposta di matrimonio di cui era il destinatario. Nulla sapremmo di questo episodio se Ernst Jünger non lo avesse serbato in un appunto dei suoi diari, basato a sua volta su una lettera di Martin von Kattes. In questa lettera si racconta di un soggiorno in Engadina della sua prozia Nina Yorck con le figlie Lulu e Margarete, e di come le tre donne avessero fatto a Sils conoscenza con Nietzsche, allora appena quarantenne. Della sua opera giovanile *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* sapeva qualcosa solo Lulu, la più informata delle due sorelle. Il risultato dell'incontro con Nietzsche si rispecchiò nella frase, non proprio trasudante rispetto: «Un sassone con gli occhi pieni di fantasie». Salirono col filosofo sull'alpe, dove si sedettero su una panchina per ammirare lo spettacolo delle cime innevate del Bernina. D'un tratto Nietzsche esclamò: «Qui potrei vivere per sempre». Al che Margarete replica: «Come, tutto solo?» Né lo scrittore della lettera né quello del diario trovano abbastanza singolare da farne parola la circostanza che questa proposta evanescente, non bisognosa di alcuna risposta, venisse da quella delle due sorelle che non aveva letto Nietzsche. Perciò non stupisce neppure che l'unica lettera di mano di Nietzsche conservata nell'archivio di famiglia degli Yorck fosse diretta all'altra.

A Jena. Wittgenstein visita Frege, stella di prima grandezza nel suo firmamento filosofico, accanto a Russell. Nel dicembre 1912, mentre si

sta recando a trascorrere le vacanze di Natale presso i genitori, arriva a Jena con un'idea molto precisa dell'aspetto che deve avere il fondatore della logica matematica. Suona, e gli apre un uomo al quale dice di essere venuto per vedere il professor Frege. «Sono io» replica l'uomo. «Impossibile!» scappa detto al perplesso Wittgenstein. Questa sorpresa lasciò il suo segno sul successivo colloquio. Wittgenstein racconterà che Frege aveva potuto fare di lui ciò che voleva, tanto i suoi pensieri erano confusi. Frege aveva avuto fortuna. Non si trovava facilmente qualcuno a cui Wittgenstein avesse mai dato ragione. Questi aveva un talento che può rallegrare solo chi lo possiede, cioè di ritenere le proprie vedute del momento irrefutabili e definitive, e di assillare il prossimo con la conseguente testardaggine. I suoi «vissuti» di evidenza devono essere stati travolgenti. Le lettere che annunciano il futuro *Tractatus* parlano il linguaggio del finalismo filosofico. Il mondo era tutto ciò che accade e su di esso l'opera prima conteneva tutto ciò che c'era da dire. Sotto l'aspetto stilistico ciò si esprime nella brevità apodittica delle sue proposizioni. L'aura del *Tractatus logico-philosophicus* nasce dalla retorica della laconicità. Sul definitivo non si può dire tanto quanto sul provvisorio. Quando nel 1912 Wittgenstein fu ammesso nel Cambridge University Moral Science Club, tenne la sua conferenza d'obbligo sul tema «Cos'è la filosofia?». Stando al verbale di quella seduta, la lettura non durò più di quattro minuti. Fu la più breve conferenza del circolo. Di più infatti non c'era da dire, se si era in grado di dare alla questione una risposta sufficientemente precisa. È un aspetto del senso per le evidenze. Al quale corrisponde la spiccata sensibilità fisiognomica di Wittgenstein. La via che portò dalle aride astrazioni del *Tractatus* allo schema della «somiglianza di famiglia» nelle relazioni tra concetti e nei modelli linguistici passava attraverso lo schietto metaforismo dei tratti fisiognomici di stati di cose e significati. Forse si trattava di un'eredità del padre. A 17 anni Karl Wittgenstein, dopo il *consilium abeundi* della scuola, era scappato in America, e dopo aver esordito, secondo l'uso, come cameriere, aveva offerto il servizio adatto alla bisogna al proprietario di un bar che tra i clienti coi conti in sospeso non riusciva a distinguere l'uno dall'altro i negri. Questo fu il primo passo verso quella ricchezza che il figlio Ludwig avrebbe disprezzato. Ma il senso fisiognomico ereditato è rimasto al figlio nella forma di un «problema»: da dove so che qualcosa

che si verifica è ciò che attendevo? Una delle risposte rivela a quale «precisione» Wittgenstein era avezzo in queste circostanze: l'aspettativa è una forma vuota alla quale l'avveramento si adatta. Ciò ci riporta alla situazione della visita da Frege. Che costui non potesse essere quello che Wittgenstein si aspettava di vedere, si sarebbe rivelato esatto. Infatti non capirà il *Tractatus*. Il 6 ottobre 1929 Wittgenstein riferisce deluso a Russell: «Con Frege sono in corrispondenza. Non capisce una parola del mio lavoro, e io sono già stremato a forza di spiegarglielo».

In Oriente. Durante un viaggio in Anatolia Ernst Jünger si imbatte nell'estate del 1972 in un sodale nella passione per la «caccia sottile», uno specialista di farfalle e sfingidi che andava a caccia su questi monti e su queste spiagge. Dopo che ebbero scovato assieme il macaone asiatico e il podalirio smirneo, Jünger apprende anche qualcosa della vita del compagno. Per parecchi anni dopo la guerra era stato in un campo di prigionia in Russia. Qui aveva cominciato una coltura di bruchi, dai quali sperava di veder sgusciare una rara farfalla siberiana. Aveva alloggiato la sua coltura in un arbusto di ribes davanti all'ingresso del campo, dove prosperava magnificamente.

Quando un giorno venne l'agognata partenza dal campo, uscì da un'altra porta. Per Jünger l'aneddoto esemplifica come nulla possa distogliere dalla propria passione l'entomologo nato, ma anche come l'affaticarsi senza frutto attraversare la vita del collezionista e le occasioni perdute gli restino conficcate nella memoria come spine. Così l'aneddoto è sottovalutato. Quel collezionista non dovette sentirsi il bersaglio del controsenso più perfido, quando l'unica aspettativa che aveva dato senso ai giorni più desolati gli si trasformò così banalmente in una chimera? E in questo caso la perserveranza della passione fu ancora qualcosa di più dell'ostinata resistenza contro un avversario che sembrava intenzionato a derubare la vita del suo senso? Sarà vero il contrario. Non ci sono esperienze in grado di confutare il senso della vita. Contro il senso c'è solo il sospetto. Il sospetto nasce dalla saturazione con offerte di senso. Poiché del senso non può affatto esserci il plurale; (*) questo potrebbe tornar utile solo a chi fosse uscito di senno.

* Wer von Sinnen wäre, espressione idiomatica che impiega appunto il plurale di Sinn, «senso».

Chi era capace di un'aspettativa così intensa come quel prigioniero, non si lascia sgomentare dal fatto che essa resta inappagata. Questo inadempimento è solo lo scarto da una linea che egli deve seguire irremovibile, altrimenti sarebbe stato da lungo tempo distrutto.

Conferenze al vertice

Hebbel da Schopenhauer.

In tutto e per tutto una natura metaforica.

Siegfried Kracauer su Schopenhauer

Uomo.', sgridava Schopenhauer il suo celebre barboncino, quando si era meritato un rimprovero. Se qui si sarebbe dovuto far avanti il filantropo oppure lo zoofilo, non si è mai potuto chiarire, esattamente come l'attendibilità dell'aneddoto stesso. Nel secolo di Darwin Atma (questo lo squisito nome del barboncino) avrebbe dovuto rassegnarsi ad un trattamento del genere. Ma di certo a Schopenhauer importava non tanto fare la ramanzina al cane, quanto destare nel pubblico la curiosità di conoscere un sistema capace di giustificare questo genere di insolenze. C'è qualcosa di improprio quando si giudica Schopenhauer un misantropo. Egli assomiglia piuttosto a quel protocinico che andava in giro di giorno con la lanterna per vedere se esistessero degli esemplari di questa specie. Ciò spiega il modo in cui gli venne offerta la prova: «Con questo esemplare della nostra specie di bipedi implumi, affermo di poterLe mettere davanti un vero uomo. Verifichi Lei se ho ragione. Si chiama Friedrich Hebbel». Con queste parole Wilhelm Jordan, il teutonizzante rinnovatore dei Nibelunghi, ricorda di avere annunciato a Schopenhauer il proprio complice nella rinascita di questa materia epica nazionale, quando questi si fermò a Francoforte venendo da Vienna. Si trattava di una specie di scommessa. Nello stile del pessimista di professione Schopenhauer aveva detto a Jordan che tra milioni di esemplari di questi bipedi implumi, come suonava la definizione di Socrate, a stento si poteva trovare un vero uomo. L'hegeliano Jordan - una comparsa dall'aspetto esotico nella cerchia di Schopenhauer - aveva difeso la specie ed era stato bruscamente invitato ad esibire al vecchio, se c'era, la «bestia rara». Così capitò che Jordan

lasciasse di stucco il drammaturgo, il quale non brillava precisamente per il suo senso dell'umorismo, chiedendogli: «Lei è un uomo?». Davanti alla posterità Hebbel ha punito questa inaudita impertinenza tacendola alla moglie, nella sua lettera del 6 maggio 1857, non spendendo una parola su Jordan come promotore della visita, e rivendicando d'essersi recato di propria autorità a visitare l'altra celebrità mondiale nel disprezzo del mondo, portandosi appresso il sig. Jordan perché questi non conosceva ancora personalmente il filosofo. Ma avrebbe preferito andare da solo. Così si presentavano le 169 cose viste dalla parte del poeta: un Hebbel non si faceva presentare, o addirittura «esibire». Cosa attirò Hebbel da Schopenhauer? Di un alleato nelle cose relative alla natura umana non aveva bisogno. Ciò che lo stuzzicava era la fama dell'inaccessibilità del filosofo, nella quale vedeva un'occasione di mettere alla prova se stesso. Jordan lo avrebbe avvisato ancora una volta - cioè, ancora una volta stuzzicato: «Ma io sapevo fin troppo bene, per mia diretta esperienza, che tipo di gente mette in giro simili voci, per lasciarmi intimorire...». Per esperienza diretta - questo voleva dire innanzitutto che anche attorno a lui era stata eretta alla stessa maniera la barriera dell'intimidazione. Due misantropi accuratamente stilizzati: ne godevano, e in pari misura ne soffrivano. Stando a quanto racconta Hebbel, Schopenhauer si presentò come un «vecchio signore molto gioviale», che subito illustrò al visitatore da collega a collega, il proprio ruolo nel mondo. Il filosofo si paragonò ad un uomo «che a teatro si sia attardato tra le quinte, e quando si alza il sipario scappa via confuso e imbarazzato...». La commedia della sua fama è cominciata - a questo punto egli non ha più nulla da fare sul palcoscenico: «Cosa ci fa qui quel vecchio?». Hebbel fu capace di credere qualcosa che nessun osservatore dei due può prendere sul serio: che sarebbero potuti diventare amici, se fossero vissuti nella stessa città. Così però non gli restava altro che assolvere il proprio dovere di «araldo della posterità», venuto al mondo quando l'altro aveva già cominciato a scrivere: tributargli l'omaggio della cui incomparabilità egli stesso almeno era persuaso. Tutt'altro nel racconto di Jordan.

Qui Schopenhauer si atteggia ad intenditore; ha letto almeno Maria Maddalena e vi ha riconosciuto una certa affinità spirituale: «Qui Lei ha dato entro una ristretta cornice un piccolo ritratto di questo mondo malfatto, che solo la malvagità riesce a tenere in qualche modo

incollato...». Ma subito segue la botta: il dramma va bene ma la prefazione è cattiva da far 170 paura. Hebbel esita se debba accettare la lode del dramma o scatenarsi con la violenza a lui consueta contro il biasimo della prefazione, che non era stata concepita come un'aggiunta secondaria. Dopo il momentaneo smarrimento al vedersi trattato come era solito trattare gli altri, si decise per il «pratico drammatico» che il primo dei filosofi viventi aveva ravvisato in lui. La breve esitazione, la pronta decisione danno alla visita la sua impronta. Quello che nella lettera a Christine viene taciuto è lo spunto scenico che il drammaturgo aveva fornito al filosofo: questo resterà uno dei giorni più importanti della sua vita, ed è appunto per vivere questa grande giornata che aveva fatto la lunga deviazione attraverso Francoforte, per «salutare faccia a faccia il grande genio il quale può ora vedere levarsi - tardi, è vero, ma tanto più luminoso - il sole della propria fama». Hebbel non ha metaforeggiato infruttuosamente Schopenhauer. Infatti viene onorato con una versione della parabola dell'uomo attardatosi sul palcoscenico, che non volle riferire troppo particolareggiatamente alla sua Christine, perché dava l'impressione come se fosse stata proposta e accettata l'idea di un destino comune ai due autori, che per quasi tutta la vita restarono misconosciuti. Schopenhauer ricorda al poeta, che era pratico delle cose del teatro, uno dei casi che capitavano talvolta facendo divertire il pubblico: che l'addetto alle luci «non avesse ancora finito di accendere i lumi del podio che già si alzava il sipario». Allora tra le risa e i battimani del pubblico «il sorpreso illuminatore» balzava su con comica fretta per sparire il più lestamente possibile dietro le quinte.

Non dunque un perditempo qualunque che non avrebbe avuto nulla da fare sulla scena, ma al contrario l'addetto alle luci, l'«illuminatore» - l'allegoria della ragione sulla scena del mondo! «Ecco», allude Schopenhauer a se stesso, «proprio così io sono ancora presente, casualmente in ritardo, sul teatro delle farse tragiche che si chiama mondo, mentre viene rappresentata la commedia della mia fama». Quello che Wilhelm Jordan raccontò dell'incontro nella raccolta delle sue Lettere e conferenze pubblicata nel 171 1891, venne in sospetto di non essere del tutto attendibile a causa del confronto con la lettera che Hebbel scrisse a Christine da Weimar il 6 marzo 1857. Controversie del genere si sostenevano sulla stampa; questa sulla «Frankfurter Zeitung», nel 1893. Il ricordo di Jordan ha dalla sua la caratteristica della precisa

punta satirica. L'addetto alle luci non è uno che si è perso sulla scena senza avere nulla da fare, e che si troverebbe nella necessità di svignarsela rapidamente. È uno che ha esercitato il proprio mestiere lucifero e che con una comicità recitata gode ancora un poco per questa volta l'effetto che suscita nel pubblico. Di queste cose Schopenhauer si intendeva, mentre Hebbel sembra cogliere l'omissione tragica della mancata uscita di scena. Per noi la polemica sulla versione reale ha perduto ogni interesse, perché troviamo più produttiva l'incongruenza come risultato di una diversità di mondi. Ma Jordan si difese con veemenza. Egli mise in dubbio l'attendibilità di Hebbel sottolineando come il drammaturgo avesse taciuto alla moglie l'attacco di Schopenhauer contro la prefazione della Maria Maddalena. Come conferma la gratuità della parabola in Hebbel, la sua versione è la più debole; non ha l'arguzia di Schopenhauer. Senza lo spunto del tardo levarsi del sole della fama che Hebbel ha fornito a Schopenhauer ma taciuto a Christine - che sarà stata stanca da tempo di questa lamentela - , la parabola dell'«illuminatore» resterebbe riferita alla vita del filosofo. Ma così non è; in quanto schernisce il ritardo della fama, è anche un rude rabbuffo della pretesa del poeta.

La parabola Christine l'avrebbe subito riferita all'autoproclamato «araldo della posterità», che in questa veste voleva non solo diventare il portavoce della generazione successiva, ma anche rendere percepibile il riflesso del proprio contrasto con i contemporanei. Di questa pretesa la parabola era già la satira. «Con la sua grinta tagliente» Schopenhauer aveva respinto «l'entusiasta panegirista in attesa di un ringraziamento con tanta spietatezza quanta inurbana grossolanità». Poteva Schopenhauer far altro che ricambiare questa 172 piattissima metafora di un ritardo - che non riconosceva come fenomeno naturale ma come mora della ragione - sull'equivalente piano linguistico dell'effetto teatrale dell'accensione delle luci tirata per le lunghe? L'offerta di una comunanza nel ritardo della fama gli fece l'impressione come se si trattasse della «rappresentazione tardiva e insieme prematura di una commedia» - e ciò vuol dire che si considerava «oltraggiato come uno dei commedianti della fama». Così rischioso era proporre al perspicace e acre filosofo anche solo l'ombra di una comunanza di destini. Era andata così? Poteva essere andata così? Quello che rende diffidenti è la banale constatazione che lo stesso Schopenhauer si era appellato troppe

volte al tribunale della posterità, per poter prendersela a male se un altro vedeva nel ritardo della fama una fatalità sotto la quale tanto il filosofo quanto il poeta potevano convenire nella fiducia nel postumo tribunale del mondo. Era la soluzione più generosa. Ma per ambedue era facile vedere all'opera, contro la loro provocazione dello «spirito del tempo», la perfidia di resistenza e repulsione. Solo Sigmund Freud fornirà lo schema per sistematizzare la «resistenza» come una sottospecie di riluttante adesione, come variante della verifica. C'è una semplice ragione che impediva a Hebbel di confidare per la propria opera nella posterità, di attendere da essa ogni compenso: ai suoi occhi la moglie Christine era l'unica interprete capace di dare veridicità all'irrealizzabile pretesa dei suoi ruoli femminili.

Col suo possente volume essa aveva dato a Giuditta l'aura demoniaca, ed è fidando nei suoi adempimenti di irrealizzabili pretese teatrali che egli aveva proiettato su di lei Rodope e Genoveffa, Agnese e Marianna, Brunilde e Crimilde - un pandemonio di casi limite, di trasgressioni dei confini. Hebbel non poteva scrivere a Christine come il misogino di Francoforte avesse falsato «con un ghigno da satiro» l'offerta della fama il cui sole si leva tardi ma tuttavia ancora in tempo, e l'avesse rovesciato nel malizioso piacere dell'addetto alle luci che per caso crea un effetto scenico. 173 Hebbel non poteva permettersi un simile ritardo di vita e di successo, e ancor meno poteva farne sapere qualcosa a Christine, che già aveva a che fare con l'ineluttabile declino. Così era meglio privare la parabola della sua causticità. A Weimar, due giorni dopo, con Genoveffa e i Nibelunghi si delinearono per Hebbel e Christine i successi teatrali che già l'anno dopo dovevano far dimenticare i ritardi viennesi della fama. Se dunque si può fondatamente supporre che Hebbel concluda il racconto della visita con la parabola addolcita dell'addetto alle luci, senza dire più nulla su come la visita stessa era finita perché aveva trovato al riguardo la formula adeguata: «Schopenhauer ha fama di scortese e intrattabile come lo sono io stesso» -, resterebbe però ancora inspiegato perché Wilhelm Jordan non racconti come andò a finire, che cosa si aveva ancora da dire. Ma ci si ricordi: Jordan aveva impegnato la sua parola che avrebbe addotto una prova contro la misantropia. Evidentemente - così ci vediamo costretti a concludere - questa volta era mancato il napoleonico Voilà un homme!, l'elogio per Goethe che si stava

ritirando. Altrimenti saremmo venuti senza fallo a saperlo. Jordan aveva perduto. Ogni parola sulla conclusione della visita sarebbe stata un'ammissione. Anche Hebbel aveva perduto. Alla critica del filosofo al suo «programma» di una tragedia borghese aveva reagito restando senza parole, e per la conferma della parità nella consapevolezza di sé aveva fornito lo spunto sbagliato.

«Il feroce affronto di Schopenhauer doveva», scrive Jordan, «non confondere fino a fargli perdere la parola questo poeta delicato come una mimosa?». Ad ogni modo il suo racconto fa sapere soltanto che fu «l'imbarazzo non ancora del tutto superato» che fece fallire a Hebbel l'espressione dell'ammirazione. La parabola dell'addetto alle luci, che, in modo più conforme al mestiere dell'ospite, sostituiva all'evocato levarsi del sole la luce del teatro, Hebbel non era riuscito a rintuzzarla. Altrimenti lo sapremmo. Del suo collega nella negazione del mondo Hebbel parlerà in seguito in maniera diversa da prima. Ad una 174 soirée un'ammiratrice di Schopenhauer si era fatta dare un posto accanto al drammaturgo, ed era subito venuta al punto: «Lei conosce personalmente Schopenhauer?». Certo, questo non lo si poteva chiedere a molti; ma a Hebbel non si doveva. «E a Lei cosa importa? Cosa c'entra qui Schopenhauer?» La scortesia era pari alla repulsione per l'anamnesi. Con la cerchia dei suoi fidi Hebbel non fu certo più loquace, anche se di solito parlava volentieri delle sue «udienze» dalle celebrità dell'epoca. Dopo la sua morte Wilhem Jordan si rivolse al biografo designato, Emil Kuh, chiedendogli se tra le carte del poeta non si fossero trovate tracce della visita da Schopenhauer. Con la chiarezza della risposta Jordan difenderà un quarto di secolo più tardi il proprio racconto. Kuh scrisse il 5 settembre 1866: «Purtroppo non posso dirLe niente in merito a quella singolare conversazione. Sul suo incontro con Schopenhauer Hebbel osserva il più rigoroso silenzio, non solo con me ma, a quanto mi consta, con ciascuno». Una volta durante una passeggiata aveva colto un'osservazione incidentale su quell'incontro. «Ma quando lo pregai di raccontarmi dei particolari, respinse seccato la mia richiesta, per cui doveti concludere che Schopenhauer si era comportato con Hebbel in una maniera che deve aver ferito l'orgoglioso poeta».

Anche Goethe aveva taciuto volentieri e pieno di mistero sul suo incontro con Napoleone. Ma da tutto quello che sappiamo emerge

chiaramente che egli custodiva nella segretezza un punto alto della propria vita e dell'esaltazione del proprio valore. Il silenzio di Hebbel, secondo tutto quello che sappiamo, era il sintomo dell'esatto contrario. Proust e Joyce. Per quanto spesso possano concludersi in un nulla di fatto, gli incontri al vertice non perderanno la loro aura. All'ultima istanza è associata una specie di superstizione: si pensa che da essa potrebbero venire provvedimenti, per ovviare ai mali e promuovere la prosperità, di cui nessun altro potrebbe concepire l'idea o addirittura assumersi la responsabilità. Nello sport questo genere d'incontro si chiama Spitzenbegnung, ed è quindi più fortemente personalizzato. Infatti i concorrenti che gareggiano per il primo posto, Spitzen lo sono già in precedenza; «vertice» non sono coloro che si incontrano, ma il punto della topografia politica che viene segnato - indelebilmente, se tutto va bene - dal loro incontro. Se si pensa che i due maggiori autori epici del XX secolo, Proust e Joyce, potrebbero essersi incontrati una volta o l'altra da qualche parte, per conferire l'accento drammatico alla scena basterebbe il fatto che ciascuno dei due voleva essere, e per certi aspetti era anche l'autore di un «ultimo» romanzo (al concorso per essere stato l'autore dell'ultimo esemplare del genere solo Thomas Mann volle ancora prendere parte). Quali parole dense di significato avrebbero senza dubbio scambiato, o meglio scagliato l'uno contro l'altro. Inimmaginabile. Ma si incontrarono. Ci fu, l'incontro al vertice, il match. Ora, tutto starebbe per il meglio se nessun altro vi avesse partecipato, poiché senza dubbio i due avrebbero taciuto ciò che non avevano detto più sicuramente di quanto potranno mai fare i politici. Se fossimo a conoscenza solo del nudo fatto dell'incontro, alla fantasia resterebbe aperta ogni possibilità di immaginarsi cosa dovrebbe essere stato detto, a prescindere da ciò che di fatto fu detto. Una grandiosa indeterminatezza. Purtroppo c'è un testimone indiretto al quale Joyce confidò cos'era accaduto quando i due si incontrarono ad un dinner letterario e furono presentati l'uno all'altro. In una situazione del genere si doveva dire qualcosa, e qualcosa fu detto. Proust fece una domanda, e Joyce dette una risposta. Due frasi, se si crede a quanto Arthur Powers racconta delle confidenze fattegli da Joyce. Proust chiese: «Le piacciono i tartufi?». Senza dubbio non aveva corso alcun rischio; Céleste si era informata. Infatti Joyce rispose nella maniera più semplice: «Sì, mi piacciono molto». Questo è tutto.

Chi si sentisse deluso e non può godere la domanda sui tartufi ad esempio più dei tartufi stessi, pensi a come in altri casi si svolgono gli incontri al vertice tra grandi scrittori - o come non hanno affatto avuto luogo. I due più grandi autori drammatici del post-classicismo di lingua tedesca, Grillparzer ed Hebbel, per anni avrebbero potuto incontrarsi a Vienna in ogni momento. Ma Grillparzer evitò ogni occasione; temeva che Hebbel avrebbe portato il discorso su Dio, nel qual caso egli avrebbe avuto troppo poco da dire. Ognuno dei due aveva detto e fatto dire sul palcoscenico cose significative su Dio - a favore e contro. Ma è un titolo sufficiente, questo, per prender parte ad una «conferenza al vertice»? Certo no. Grillparzer sapeva che avrebbe dovuto temere soprattutto le banalità, se si fosse arrivati a quell'incontro - banalità da ambedue le parti. Come succede ai vertici. Così, considerato in una prospettiva più ampia, l'accertamento da parte di Proust della comune predilezione per i tartufi era la maniera di evitare delicatamente reciproche pretese allo straordinario: l'intesa su una materia così squisita rendeva superflua ogni altra.

Mentre si supera la delusione per il mancato scambio di significatività ammirando la raffinatezza con cui viene evitato, bisogna però dedicare ancora un pensiero all'attendibilità della notizia. Il terzo, quello che l'ha conservata per la posterità, suscita pochi dubbi. Ma Joyce, che aveva comunicato il germe non maturato di una sticomitia, non è insospettabile di una maliziosa esagerazione: è indubbio che Proust gli si sarebbe dovuto presentare proprio in quel modo per essere esattamente così come a Joyce non andava a genio. Ci si sorprende nel peccato mortale storico-filologico di desiderare che Joyce abbia inventato il tutto per caratterizzare Proust in una frase, alla quale allora la sua risposta sarebbe stata la più indifferente. E qui si ritrova di nuovo un parallelismo con gli incontri al vertice della politica: vincolati come sono ai dialoghi a quattr'occhi e alla segretezza, spalancano le porte all'immaginazione - ma col singolare risultato che è pressoché 177 indifferente se le «indiscrezioni» sono solo presunte oppure autentiche. Da ciascuno ci aspettiamo che abbia detto ciò che avrebbe dovuto dire, anche se per caso si era dimenticato di dirlo.

Capitolo sesto

Inquietudini esistenziali

Il narcisismo della Cura: la creazione di un fugace riflesso

C'è una favola di Igino che ha acquistato una celebrità che il suo «genere» non le avrebbe mai consentito di raggiungere, e questo grazie al fatto che Heidegger l'ha inserita in *Essere e tempo*. Sappiamo frattanto che egli l'aveva già presentata ai propri studenti a Marburgo nel semestre estivo del 1925. Attraverso questa favola passa il collegamento dell'analitica esistenziale con il Faust di Goethe. Heidegger aveva letto il lavoro di Konrad Burdach su *Faust und die Sorge*, col quale si apriva nel 1923 il primo fascicolo della rivista di Rothacker «*Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*». Burdach dimostrava come Goethe avesse ripreso la figura della *Sorge* dalla rielaborazione di Herder della favola della Cura contenuta nella raccolta di Igino, la poesia *Das Kind der Sorge* (Il figlio dell'affanno).

Questo concetto fondamentale per la determinazione della «totalità originaria delle strutture» dell'Esserci non è dunque così completamente teologico come vogliono far credere i rimandi di Heidegger ad Agostino. La favola trasforma la Cura in un personaggio allegorico, che un giorno, attraversando un fiume, scorge della creta fangosa e ne prende un pezzo per plasmarlo. Mentre sta pensando cosa sia ciò che ha appena formato, arriva Giove. La Cura lo prega di infondere lo spirito alla sua forma d'argilla, e il dio l'accontenta immediatamente. A questo punto essa vuol dare alla propria opera anche il proprio nome, ma Giove lo vieta, e pretende che questa debba avere il suo nome. Mentre i due ancora litigano si leva Tellus, la terra, la quale esige che col suo nome debba venir chiamato ciò per cui ha dato un pezzo del 179 proprio corpo. Si decide di far intervenire Saturno come giudice, che formula l'equo verdetto: Tu, Giove, poiché hai dato lo spirito, al

momento della morte riavrai lo spirito: tu, Tellus, poiché hai dato il corpo, riprenderai il corpo; ma la Cura, che per prima ha plasmato questa forma, la avrà in possesso per tutto il tempo che vivrà. Ma poiché la lite riguarda il nome, si chiamerà homo, perché è stato fatto dall'humus. Chi si è guardato un po' attorno anche solo nel vestibolo della filosofia contemporanea, sa quale profonda autocomprensione esistenziale Heidegger abbia recuperato dall'allegoria della Cura. Tanto più stupisce allora che alla favola di Igino non sia stata dedicata più attenzione, o al contrario che proprio il peso schiacciante della Grande Interpretazione abbia impedito di attribuire ancora significato a ciò che era stato spiegato. E invece la favola merita che si attenda pazientemente l'irritazione che provoca, non appena ad essa ci si affida e non si cede a quell'evidenza che in un primo momento sembra illuminare. La Cura attraversa un fiume. Come vuole la favola, per imbattersi nel pezzo di creta dal quale poter dare forma a qualcosa. Come si arriva alla forma di argilla che fa pensare alla Cura, cosa mai potrebbe essere questa forma? È solo un gioco dal risultato casuale, con la benedizione a cose fatte del dono dello spirito da parte di Giove? C'è qualcosa che non funziona nell'andamento della favola, e qualcosa che non è secondario. Si ha anzi l'impressione che sia stata tagliata via la parte centrale, quella che potrebbe spiegare come si arriva alla forma e perché proprio a quella. La mancanza è in rapporto con quell'apparenza di gratuità che è la cosa che disturba nel fatto che la Cura attraversa il fiume. Per imbattersi in un pezzo d'argilla avrebbe potuto benissimo anche camminare lungo il fiume. Non sembra che questo particolare sia senza importanza per la storia. Imbattendomi nella lacuna al centro della favola mi accorgo che si tratta di un mito gnostico. E dalla favola è stato estirpato proprio ciò che nella maggior parte dei miti gnostici forma la peripezia: la Cura attraversa il fiume per potersi specchiare nelle sue acque. I rispecchiamenti sono una componente essenziale del mito gnostico fondamentale. Sostituiscono l'elemento platonico del demiurgo che guarda le idee, viene indotto da esse a formare un mondo e impara nello stesso tempo come questo deve essere fatto. Nel mitologema gnostico l'ipostasi più alta, ad esempio Sophia, scorge la propria immagine nello specchio. Si dovrà pensare che è l'autocompiacimento, o meglio un tratto di vanità ciò che la induce a

rendere qualcosa simile a sé, e a mettere così in movimento tutto il fatale processo delle moltiplicazioni.

Nella favola della Cura manca questa parte essenziale, che dà senso al suo comportamento: la sua immagine, riflessa sulla superficie del fiume e nello stesso tempo proiettata sulla massa di argilla nel suo fondo, conterrebbe senza ulteriori spiegazioni qualcosa come le istruzioni d'uso per il piacere di dar forma. È lo stesso piacere del creatore biblico degli uomini, il quale genera dal fango e dall'argilla esseri a sua immagine e somiglianza. Forse l'autore della favola ha ommesso il punto essenziale del passaggio della Cura sul fiume, il rispecchiamento, perché per la sua allegoria non poteva più adoperare il motivo della vanità: la Cura infatti non deve essere rappresentata troppo bella, anzi, piuttosto il contrario, crucciata. Ma forse lo aveva fatto anche perché voleva mettere la sua più umile eroina al posto di Prometeo, il quale dal tempo dei tempi aveva formato gli uomini dalla creta. Essendo un Titano Prometeo non aveva bisogno di modelli. La Cura non poteva farne a meno - e certo questo non è stato raccontato senza il secondo fine di abbassare l'origine dell'uomo. Allora la Cura può avere il possesso dell'uomo per tutto il tempo che vivrà non perché, come sembrerebbe dal giudizio di Saturno, lo ha inventato, ma perché egli è fatto a sua immagine e somiglianza: perché è della sua stessa natura. Omettendo la parte centrale, il cuore del mito, Igino ha eliminato questa chiara indicazione per il giudizio. Senza dubbio lo ha fatto tenendo conto della partecipazione di Giove, al quale difficilmente si poteva attribuire un'aggiunta di secondaria importanza all'opera d'arte totale (Gesamtkunstwerk).

La ragion d'essere

Di fronte alla questione se esista realmente il mondo nel quale viviamo, nel quale facciamo esperienze e acquistiamo conoscenze, forse ancora nessuno, tra quanti ne hanno avuto notizia o se la sono proposta, è stato preso da un brivido come se gli si spalancasse davanti un abisso. Il fatto che nel corso della storia la questione sia stata effettivamente e inevitabilmente sollevata, per poi non più sparire, presupponeva le condizioni di una difficile affermazione di sé, che in

sostanza suscitarono quel problema solo per illustrarne la radicalizzazione. Sarà per questo che nella sua estrinseca soluzione quel problema si è staccato da quelle condizioni. In contrasto con le molte concezioni che vogliono vedere in questo interrogativo il cuore e il nodo della filosofia moderna, si deve insistere sul fatto che nessuna delle risposte concepibili avrebbe comportato delle conseguenze. L'indifferenza di fronte alla problematica dall'apparenza così impervia vede in anticipo che non ne verrà fuori niente, perché non può venirne fuori niente. Dopo questa perdita di peso problematico forse ci si vorrà mettere in cerca di interrogativi altrettanto elementari, che a loro vantaggio o svantaggio si trovino al di sopra della possibile indifferenza verso quel primo problema. A chi li dovesse affrontare o trovarseli di fronte, non darebbero requie. Ed è appunto questo che ci mancava nella questione della realtà del mondo, la quale, appena che sia stata posta, ci lascia tranquilli.

Quando di qualcosa si può dire che è già stato detto o addirittura chiesto da Omero, è pressoché impossibile respingere la supposizione che si tratti di temi antichissimi della riflessione umana. Il giovane Telemaco, il figlio di Odisseo, va alla ricerca del padre assente, e tuttavia gli è chiaro che non può mai essere certo, al di là di ogni dubbio, dell'ultima ragione del suo bisogno e del suo cercare, e che condivide questa incertezza con ciascuno, senza eccezioni, e indipendentemente da testimonianze e giuramenti: «Me di lui nato afferma / La madre veneranda. E chi fu mai / Che per sé stesso conoscesse il padre?». Riguardo alla madre non ci sono dubbi. Qui la catena dei testimoni e delle testimonianze non presenta lacune, anche senza tener conto della forza piena di leggende della natura, che si fa valere sotto questo aspetto. Ma per il padre garantisce solo la madre. Tener celato ciò che potrebbe mettere in dubbio l'identità del padre, di cui il figlio deve far uso, è il suo segreto e il suo peculiare privilegio. Si vive dunque con questa incertezza, e le dure costrizioni degli ordinamenti familiari del mondo civilizzato la favoriscono più di quanto possano porvi rimedio. Nel suo esemplare dell' *Odissea* Beethoven ha sottolineato le parole di Telemaco. Se si può prestar fede alle ricerche sulla sua relazione con Josephine Brunswick, non pensò tanto al proprio status di figlio, quanto ad una sua possibile paternità che gli fosse tenuta nascosta. E questa è la seconda delle inquietudini

che attraversano gli animi dell'umanità maschile: l'incertezza sul fatto di essere padre - in generale e nel caso particolare. È per questo che i padri spiano vigili e inquieti i primi segni di rassomiglianza della creatura che viene loro tenuta davanti; di qui il loro orgoglio, che altrimenti per ragioni estetiche non è affatto ovvio, quando gli altri hanno la compiacenza di far assomigliare quel corpo «tutto al padre». Ne ha bisogno, il padre. Si tratta di preoccupazioni relative alla ragion d'essere.

Certo, non della grandissima e remota questione del fondamento del mondo e della sua affidabilità per la realtà visibile. Ma ad ogni modo della più vicina e più assillante questione del fondamento della propria esistenza e della sua affidabilità per ciò che uno è e diventa, e che 183 nessuno sforzo e nessun destino possono levargli o sostituirgli. Kant non ha sostituito, ma ad ogni modo ha superato l'antichissima etica dei doveri dei figli verso i genitori col dovere che hanno i genitori verso i figli, di conciliarli col fatto della loro esistenza non richiesta e non voluta in un mondo che di rado è loro benevolo. Non ha fatto menzione dell'altro, più alto dovere che è la fonte del primo e lo rende possibile: che i genitori devono ai propri figli, se non la certezza assoluta, che è impossibile, il maggior grado di certezza possibile circa la loro origine e quindi il loro bagaglio di doti naturali. Poiché l'uomo non può nulla per risanare la ragion d'essere portandola alla qualità, auspicata da Leibniz, di ragion sufficiente, la natura gli ha dato la quasi incredibile facoltà di poter rispondere della tranquillità dei suoi discendenti circa la propria origine con la sua complessiva credibilità morale. Tutti coloro che pensano di dover creare condizioni che rendano incerte e inestricabili le relazioni di paternità da uomo a uomo, dovrebbero raffigurarsi cosa l'incertezza riguardo alla ragion d'essere può provocare negli animi, e per accumulo a lungo andare distruggere.

Un'ultima inconfondibilità

I mezzi tecnici della simulazione si avvicinano alla compiutezza nel punto dove sarebbe possibile fare a meno della realtà. Se i lapsus verbali e di scrittura non capitano per caso, un presentimento lo ebbe già negli anni Sessanta quella dattilografa della maggiore

organizzazione tedesca per le ricerche, che tra i dati relativi ad uno dei grandi progetti scrisse che questo si rendeva necessario per realizzare tra l'altro un «simulatore del mondo» (Weltsimulator). Nessuno ci fece caso. Ma si intendeva semplicemente l'inezia di un simulatore spaziale (Weltraumsimulator).

È ciò che Cartesio non si sarebbe mai sognato, quando sognava. Egli sembrò aver fondato l'età moderna e averle tracciato la via quando escogitò il dubbio di tutti i dubbi: il genere umano, con tutte le sue certezze su un mondo che esiste indipendentemente dalle nostre sensazioni ed esperienze, che possiamo conoscere, potrebbe essere stato radicalmente ingannato e mantenuto nell'inganno da uno spirito tanto maligno quanto potente, da un dio ingannatore, come non esitò a dire. Ma è chiaro che Cartesio non avrebbe azzardato questo dubbio, o almeno non lo avrebbe manifestato se non si fosse ritenuto in possesso dei mezzi per farlo sparire una volta per tutte. Il tentativo non poteva riuscire, e così la modernità trovò la propria strada: con la mezza certezza di poter raggiungere tutto attraverso il sapere, e col mezzo sospetto di soccombere alla fine al grande inganno. Anche quando Nietzsche si decise a lasciar passare la seconda alternativa come male minore, eleggendola a godibilità estetica, il risultato fu sì la legittimazione dell'opera d'arte totale, ma non che durante gli intervalli il dubbio tacesse. Quando ci si chiede se un altro secolo di pieni trionfi nell'impadronimento del mondo sia stato sufficiente a dimostrare che nel sostrato del nostro sapere non può celarsi un raggiro, ci si imbatte nel lato grottesco dell'astronautica. Si deve tener presente quanto spesso, nelle molte notizie relative alla preparazione dei voli spaziali, era comparsa la parola «simulazione». Tutta l'affidabilità della progettazione, tutta la sovrana tranquillità degli equipaggi si basavano sul fatto che quasi tutto si era potuto provare nei simulatori. Così l'assuefazione all'impiego a piacere di mezzi per simulazione di ogni tipo si risolve, proporzionalmente agli appagamenti tecnologici di desiderio, in un fatale offuscamento del senso della realtà. Quello che manca è la distinguibilità dei mezzi impiegati: la realtà è difficile, la messa in scena facile. Ognuno sa che un grande impresario non avrebbe badato a spese per ottenere questo effetto. Non meno di altri oggetti, che vengono tenuti di scorta negli abissi marini o in silos di cemento come qualcosa che non si può nemmeno esibire nelle parate, e che nei

suoi effetti ha un grado di realtà che già non conosciamo più. Non sono più che simboli che ci si mostra reciprocamente. Perché non si dovrebbe venire all'idea di far impressione al mondo per mezzo di simulazioni? Qui non si tratta di dar modo di brillare agli scettici e ai critici di turno. Si tratta di tendenze il cui punto di convergenza non sembra essere ormai molto lontano - il punto dove il grado di condensazione della realtà si allenta e si dissolve perché il nuovo *genius malignus* di mano dell'uomo fa le stesse cose. Non si tratta della profezia che alla fine qualcuno occuperà questa posizione vacante per mettere in scena - ora senza intervalli - l'opera d'arte totale «realtà». Ma al contrario: lo sguardo diretto sulla realtà soffre del pensiero segreto dell'osservatore che quanto essa spreca di affollamento, rumore e tormenti è troppo, per non dover pensare di sostituirla. Quando ancor nessuno era andato a raccogliere sassi sulla luna, mi capitò di chiedere per un capriccio ad un aspirante alle rocce lunari se un giorno, col tubetto davanti a sé sul tavolo del laboratorio, avrebbe potuto essere certo che questo campione non fosse stato preso da qualche luogo remoto della terra. La sua risposta fu: è possibile che nei campioni scopriamo qualcosa che non può esserci sulla terra; ma non disponiamo in anticipo di criteri sicuri che ci permettano di distinguere con assoluta certezza una roccia lunare da una roccia terrestre. Qualora non si possa fare questa distinzione, avremmo un trionfo teoretico solo se la via del campione dalla superficie della luna al tavolo del laboratorio può essere assicurata in maniera ineccepibile. La pietra dovrebbe aver lasciato una traccia dietro di sé. Ma perché dovremmo essere così diffidenti? Forse solo perché nelle concatenazioni del nostro rifornimento di realtà ci sarà sempre un posticino per il *Dieu trompeur* che un giorno Cartesio mise al mondo?

Il diritto d'essere

Perdere onori e titoli è passato di moda. Il detenuto non decade più dai diritti civili; il professore traviato non perde più i titoli accademici; chi è dichiarato nemico dello stato mantiene quella che un tempo veniva definita l'idoneità morale al servizio delle armi. Ma la cosa peggiore, il valore limite della degradazione stupisce già pochi decenni

dopo essere stato formulato: l'«indegnità d'essere», che Max Scheler ha inventato poco avanti la prima guerra mondiale. Si può demeritare l'essere? Si sente che qui siamo prossimi ad una mostruosità. Ciò risulterà ancora più chiaro se si considera che la tradizione della teologia cristiana non ha mai osato dire che Satana sarebbe stato indegno dell'essere, cioè che sarebbe stato giusto e meglio che non fosse mai sorto. Ciò avrebbe significato imputare al Creatore una creatura per la quale egli avrebbe procacciato l'essere immotivatamente e irragionevolmente. Ma l'uomo moderno, dice Scheler nel suo trattato su Morte e sopravvivenza, ha «rimosso la chiara e luminosa idea della morte» e ha fatto dell'«illusione di un proseguimento infinito della vita l'immediato, atteggiamento fondamentale della sua esistenza». Nel suo ininterrotto affacciarsi si celerebbe «la profonda consapevolezza dell'indegna ontologica e della disperazione metafisica», che si estrinseca in un «impulso a lavorare e acquisire che non conosce limiti». Al metafisico la tecnica della vita per evitare la morte appare profondamente sospetta. Ma dall'intuizione che l'inevitabilità della morte accresce l'intensità della vita non si può concludere che solo la permanente consapevolezza della morte condurrebbe la vita a non risparmiarsi, a sprofondarsi nel proprio senso genuino, così come nell'analitica esistenziale di Heidegger essa è diventata il negativo della quotidianità: l'autenticità dell'esistenza.

Ciò non appartiene piuttosto alla chiacchiera che, curiosamente, era stata prodotta da una filosofia la quale, contro ogni logica, aveva preso il nome di «filosofia della vita»? Quando mai la morte è stata sperimentata con tanto orrore e angoscia come nel secolo delle due guerre mondiali e delle innumerevoli guerre minori, che eguagliano tutto il morire di morte violenta che c'è mai stato nell'intera storia dell'umanità? E per di più nell'epoca della fotografia, del film, della televisione, dell'immediato tradursi della chiacchiera filosofica nella chiacchiera del linguaggio quotidiano dei giornali, nelle premure professionali dei teologi? Mi sembra una frase fatta quello che Rilke scrive alla contessa Sizzo: «Quello che rimprovero a tutte le religioni moderne è che esse hanno fornito ai loro fedeli consolazioni e abbellimenti della morte, invece di insinuare loro nell'animo i mezzi per sopportarla e conciliarsi con essa. Con la morte, con la sua piena, non dissimulata crudeltà: questa crudeltà è così immensa che proprio in essa

il cerchio si chiude: essa conduce di nuovo all'estremo di una dolcezza che è così grande, così pura e così perfettamente chiara (ogni consolazione è torbida) quale noi mai l'abbiamo presagita, neppure nel più dolce giorno di primavera». Nell'età delle danze macabre, che però sapeva consolarsi in tutt'altra maniera con le speranze ultraterrene, la morte non era un evento più «pubblico» di come la vediamo sulle nostre strade e sui nostri teleschermi. Quando ci sarebbe stato meno conforto, quando il desiderio di essere confortati sarebbe stato meno forte? Siccome la vita è destinata a morire, non sembra abbastanza seria al filosofo della vita. Ma questo non significa dimenticare che il compito della vita è primariamente appunto quello di vivere? In questo caso l'insufficiente presenza dell'idea della morte non sarebbe una rimozione, ma al contrario l'espressione di un fatto assai banale, cioè che la vita non si arrende senza resistere alla propria negazione. Non è una consolazione ma la cosa più naturale del mondo quello che ha detto Epicuro: finché viviamo la morte non c'è, e quando c'è non viviamo più. Solo il filosofo si decide, nel dubbio, per la sindrome che regge al criterio della superiore serietà, e non crede al successo di ciò che definisce la superficialità metafisica. Ciò non sarebbe così preoccupante se il criterio della superiore serietà non fosse stato elevato anche a criterio del diritto d'essere. Ma l'antico corale i cui i cantori si trovavano circondati dalla morte in mezzo alla vita, non li rendeva degni o più degni d'essere per il fatto che erano spinti a pensare a una danza macabra e avvertivano l'incertezza del dopo - altrimenti basterebbe rimandare all'incredibile e ininterrotto successo della Leggenda di Ognuno, che si rappresenta ogni anno a Salisburgo, per segnalare il nostro turismo per l'acquisizione della dignità ontologica. Ciò che Pascal ha detto della «distrazione» del senso della vita dei suoi tempi, mai dimentico della morte, Scheler lo applica allo smisurato impulso al lavoro, all'operosità senza precedenti dell'età moderna, la cui energia scaturirebbe dalla disperazione metafisica. Ma il romantico dell'energia vitale dimentica che quel vivere al cospetto della morte è in larga misura la descrizione di condizioni in cui le minacce per l'esistenza fisica dell'individuo erano incomparabilmente più grandi, e alle quali contrastava solo la più forte riproduttività della specie. Il fatto che la ridotta durata probabile della vita imponesse un vivere al cospetto della morte costretto in rituali e comportamenti esteriori, che la

frequenza della morte della madre sul letto puerperale facesse apparire opportuno che le sue sorelle o nipoti regolassero la successione già durante la gravidanza - tutto ciò non ha di sicuro niente a che vedere con una superiore dignità ontologica. La romanticizzazione o addirittura l'idealizzazione di queste condizioni è tanto brutta quanto il discorso sulla indegnità d'essere. La morte, che nonostante il regno dei cieli l'uomo avrebbe sempre voluto evitare se ciò fosse stato in suo potere, non è mai stata da nessuna parte la figura radiosa del potere sulla vita, ma quella dell'incertezza incomparabilmente maggiore. Tenerla sempre presente in buona parte non era nient'altro che calcolo, come nell'apprezzamento del gran numero di figli. Sostenere che la calcolabilità abbia cominciato a dominare solo il tipo del lavoratore e dell'affarista moderni, significa semplicemente 189 misconoscere le forme specificamente diverse di calcolabilità che si riferivano ai segni e ai tempi delle apocalissi, alle quantità di pene ecclesiastiche e ultraterrene da scontare, e infine alla compensazione di ogni cosa con l'infinito tesoro di grazia della redenzione istituzionalizzata. E non è infine del tutto comprensibile che l'uomo postmedioevale sia stato preso dalla smania del lavoro nel momento in cui intravede la possibilità di determinare personalmente ed esclusivamente la qualità e magari persino la quantità della propria vita? L'idealizzazione la meriterebbe solo la certezza di una morte per sazietà della vita, per esaurimento del suo potenziale. Ma questo è ancor oggi, e forse lo sarà per sempre, il caso relativamente raro della morte per debolezza, senza l'intervento di infezioni e catastrofi cliniche. Fontenelle, giunto alla soglia dei cent'anni, pensava alla morte come a «una certa difficoltà d'essere». A proposito della figura secolare del primo illuminismo, non riesce difficile immaginare che prima di quest'ultimo motto un Fontenelle non abbia mai pensato alla morte. Che splendida superficialità metafisica sarebbe!

La ragione

Della ragione dobbiamo fare un uso ragionevole? E se dovessimo, potremmo? Intorno alla ragione si possono raccogliere singolari asserzioni. Come se la si dovesse applicare con prudenza e misura,

analogamente a una sostanza che richieda un dosaggio attento e preciso, perché altrimenti ciò che preserva si trasforma in veleno. Ma qui, chi o cosa prescrive?

Se esistono avvertenze per l'uso della ragione, chi le dà? Sarebbe l'istanza che meriterebbe realmente di chiamarsi «ragione». I singolari discorsi sulla ragione sorgono quasi sempre allo scopo di scusarla. Non opera ciò che da essa ci si aspettava; tramonta, e non può, se deve essere la ragione, per la quale infatti non può esservi servitù, dato che proprio la ragione deve poter promettere un giorno la fine di una servitù. Chi crede nella ragione deve poterla scusare, come il fedele il suo dio. Soprattutto per il fatto che non tutti vi credono. Lo stoico deve riconoscere che il mondo e l'uomo sono opera della divina cura-, peculiarmente e innanzitutto l'uomo, il quale ha ragione e intelletto, giudizio, senno e saggezza. Ma come stanno le cose con chi non condivide questa ammirazione? con chi non può essere stoico e non può volgere questo sguardo sul mondo e, oltre il mondo, verso gli dei? C'è una sola risposta. Come dice Cicerone, gli fa difetto ciò che deve riconoscere: *is his ipsis rebus mihi videtur carere*. Ma coloro che non vogliono consentire sull'ammirabilità del mondo, non sono la prova che quella cura divina non ha fatto col mondo un lavoro veramente accurato? In un universo ottimizzato dalla ragione non ci dovrebbe esser posto per coloro ai quali la ragione fa difetto. E su questo punto in un sistema della ragione il ricorso alla profondità insondabile dei decreti divini è escluso. Ciò che può essere, non può non essere. Un difetto di ragione negli esseri razionali è un fallo che alla ragione cosmica è semplicemente vietato. Viene naturale a questo punto volgere l'attenzione allo sforzo che Kant ha fatto per salvar tutto mediante una critica della ragione alla ragione. Ma a questo scopo è necessario provare come la ragione debba innanzitutto dispiegare la propria illimitatezza e cadere nei trabocchetti della sua stessa dialettica, per poter fare esperienza delle contraddizioni e dei vicoli ciechi di questa e ritrovare infine se stessa. È facile vedere che già la denominazione di «critica della ragion pura» non sarebbe possibile se non ci fosse già, in prospettiva, una parateoria che nella sua forma compiuta può chiamarsi solo «filosofia della storia». La ragione si salva come ultima istanza facendo di se stessa il proprio tribunale; e non a caso grazie al colpo di genio del pensatore di Königsberg.

Il suo insuccesso dipendeva non tra l'altro ma principalmente dal fabbisogno eccessivo di parateoria: di giustificazioni per la ragione, per il fatto di essere finita nell'intricata situazione di dover tenere giudizio su se stessa. Forse i filosofi sono svantaggiati, quando si parla della ragione, a causa delle esperienze che fanno con la ragione - cioè per il fatto che deve pur continuare ad esserci la filosofia. Ma un'affermazione proveniente da un'altra sfera non suona più confortante: «Anche un rappresentante della ragione non ha sempre presente la persuasione che si può essere ragionevoli. Tutto ciò che riguarda la ragione resta problematico, i migliori ne hanno solo mezza, e anche questa metà presto è finita». Così si legge in una lettera del 1935, che l'autore dell'Enrico IV scrive a Ludwig Marcuse a proposito dell'eroe del proprio romanzo e del rapido declino di quel tanto di ragione per la «costruzione umana» che aveva mostrato. Già durante la sua vita quei suoi stessi contemporanei che lo sentivano «grande», in realtà ne avrebbero avuto abbastanza di lui. Com'è possibile? Nessuna filosofia della storia lo permette - altrimenti non sarebbe una filosofia della storia. L'affermazione che tutto ciò che riguarda la ragione resta problematico, esprime un'ultima rassegnazione nei confronti di un'istanza che non dovrebbe mai permettere la rassegnazione.

Dopo aver avuto il coraggio di affermare che qualcuno potrebbe possedere la ragione solo per metà e che con questa metà sarebbe presto finita, Heinrich Mann aggiunge ancora: «Questo come rettifica, se Lei dovesse aver avuto l'impressione che io nutro una cieca fiducia». Era la ragione che non gli consentiva di nutrirla? Allora saremmo di fronte a un pezzo di rischiaramento sul rischiaramento.

Provvedere alla felicità

La distinzione tra una morale provvisoria e quella definitiva è un'invenzione di Cartesio. Sulle prime gli sembrò poco problematico, il fatto che per un tratto di vita si sarebbe dovuto lasciar stare le cose così com'erano, per individuare e creare prima le condizioni nelle quali sarebbe stato possibile trovare norme di condotta evidenti per tutti - perché conformi alle cose -, e renderle vincolanti senza ricorrere alla forza. Cartesio non ha destinato al governo i filosofi, che sono gli unici

che hanno questa conoscenza e pertanto la imporrebbero agli altri. Il sapere, che è accessibile a tutti e che riteneva non illimitato, avrebbe per così dire messo automaticamente in luce la giustezza oggettiva delle regole d'azione. La conoscenza della natura gli appariva ciò che meglio avrebbe fondato tale appropriatezza. Ma questa conoscenza della natura avrebbe eretto anche il secondo pilastro della sapienza per l'avvenire: la medicina come mezzo per prolungare e ottimizzare la vita organica. Come questi due fini ultimi, la morale e la medicina, si sarebbero ingranati: l'uno nell'altro è rimasto alquanto nebuloso; la loro «congiunzione» è definita semplicemente mediante il concetto di felicità intesa come sicurezza della vita.

Ciò che Cartesio sembrava non avere chiaro, è la connessione per cui la finitezza della vita costituirebbe una minaccia permanente per la morale définitive in quanto semplice adeguatezza oggettiva. Infatti non mi gioverebbe a nulla sapere ciò che io senza dubbio devo fare, se contemporaneamente restassi assillato dalla ristrettezza del tempo nel quale potrò cogliere il frutto di felicità del mio agire in quanto agire oggettivamente adeguato. Se la parte di vita per la quale è possibile conseguire la garanzia della felicità può anche in futuro essere prolungata coi mezzi della morale par provision, la chance della morale définitive si presenta alquanto problematica. Il mondo richiede tempo, ed è la mancanza di tempo che porta a non curarsi della morale. E qui c'è la connessione tra i due fini ultimi dell'idea cartesiana del metodo: qualora la nuova scienza trasformasse la medicina in «medicina definitiva», la «morale definitiva» non sarebbe più che un sottoprodotto. 193 L'istante in cui Cartesio cominciò seriamente a riflettere sull'azione del suo trattato sul metodo oltre l'orizzonte temporale della propria vita, deve averlo reso consapevole di una implicazione problematica dell'idea di morale provvisoria: essa potrebbe trasformare ogni volta i vivi nei servi della gleba dei posteri, e che ciò, rendendola inesigibile, ne distruggerebbe inevitabilmente l'evidenza. Questo era lo iato. Per un filosofo un obbligo che forse non appare particolarmente gravoso, dato che fa parte della sua professione: uno o alcuni rinunciano alla propria quota di compimento a favore dei molti, di tutti i venturi. Ma questo stesso schema aveva un futuro. Esso fornì la struttura per l'idea di progresso, la quale trasformò tutti negli animali da fatica della storia a favore di un numero imprecisato o

addirittura incerto di futuri beneficiari. Né l'etica antica né quella cristiana hanno mai considerato il problema se sia lecito o doveroso sacrificare la felicità delle generazioni presenti per quella delle generazioni future. L'ideale del progresso storico lo considera ovvio, si pensa che lo si possa accettare ad occhi chiusi. Il «metodo» ha trasformato l'etica ed ha fatto dei più lontani - innanzitutto nel tempo, e solo in secondo luogo nello spazio - i prossimi. Se questo è, per così dire, il «punto debole» della morale moderna, non c'è nulla di sorprendente nel fatto che proprio qui si apra la crepa, faccia presa il dubbio. Ma non si tratta soltanto del disagio per il fatto che allora ogni generazione potrebbe sentirsi giustificata solo come battistrada di generazioni future, e che per se stessa dovrebbe rinunciare a ciò che è suo obbligo preparare per altri, senza esitare di fronte ad alcun sacrificio. La rivolta contro una simile strumentalizzazione è implicita in ogni pizzico di «esistenzialismo» o di «filosofia della vita», che è comunque sempre frammischiato agli altri filosofemi, quale che sia la loro denominazione; altrimenti non sarebbero affatto in grado di affermarsi. Più importante è il fatto che nella stessa sindrome del progresso, e nonostante il pieno riconoscimento degli obblighi che ne discendono in conseguenza anzi di questo stesso riconoscimento compa194 re l'accusa che l'acquisizione dei mezzi per incrementare le possibilità di vita si giustifica con un godimento da parte delle generazioni future che queste non potranno avere, proprio per il fatto che i mezzi svuotano la possibilità dei fini, che il provvisorio rende impossibile il definitivo. La scienza stessa, dalla cui idealizzazione è sorta in definitiva questa rappresentazione globale, è un'illustrazione del processo incriminato: il progresso della conoscenza non libera il futuro dai problemi ma glieli moltiplica, come lascito del presente e dei suoi pretesi «successi». A ben vedere la crescita della scienza, del suo dispendio di lavoro, forza vitale ed istituzioni come pure di mezzi economici, realizza l'ideale cartesiano solo secondo la struttura della connessione: la prestazione della scienza trascende la singolarità delle vite. Ma il fatto che questa scienza debba continuamente crescere non solo nella resa dei suoi risultati ma anche nel dispendio dei suoi attori, considerato con gli occhi del primo autore del suo programma non sarebbe il progresso ma bensì il suo fallimento. Io non so quante malattie si sarebbe potuto catalogare al tempo di Cartesio; oggi

l'anziano si rende ridicolo quando si attiene al numero appreso decenni fa, cioè che ne esisterebbero 40.000. È quello che in ogni caso succederà, è che prima o poi si sarà costretti ad aggiungere un altro zero. All'epoca di Cartesio e per molto tempo dopo non c'erano affatto - per ovvi motivi, certo - i casi «non chiariti», le diagnosi smentite dall'autopsia. Nel frattempo il numero di questi casi cresce continuamente - senza dubbio grazie anche al perfezionamento delle verifiche sull'insieme del materiale disponibile di malati. Da tempo la medicina è diventata più grande di quanto possano permettersi persino le società del benessere. Il suo potenziale di crescita sembra inesauribile. Ma è a spese del futuro che i vivi vivono con le vite che con tanta perizia conservano e lasciano proliferare. Un giorno le vite prolungate soffocheranno i vivi. Un punto finale non c'è. Nessuno potrebbe decidere dove e come andrebbe fissato. La vecchiaia diventerà un incubo, quando i più giovani si rifiuteranno di sopportarla.

Alla morale definitiva non ci arriveremo.

Non resteremo neppure a quella provvisoria.

Se la cura è oggettiva, la felicità dev'essere soggettiva. La nostra fortuna è che non sappiamo cos'è la felicità. Se lo sapessimo, potremmo star certi che nessuno la raggiunge, perché tutti vorrebbero avere la stessa cosa. Già Caino uccise Abele perché sospettava che il fratello conoscesse cos'è la felicità, per via del gradimento con cui Dio accoglieva le sue offerte, e se la volesse tenere tutta per sé. Poiché ignoriamo cosa sia la felicità, ciascuno cerca di trovarla alla sua maniera. Questo è lo sprone che ha spinto avanti gli uomini, facendone una specie la cui caratteristica è la varietà più stupefacente dei tentativi di trovare la felicità, con tutti i loro sottoprodotti. E sempre dopo che uno ha detto di essere stato felice o di non esserlo mai stato. Cosa ci fosse di vero, nessuno l'ha mai potuto accertare. Ed anche sapere la verità non gli sarebbe servito a niente, perché le condizioni nelle quali forse era vero erano solo le condizioni di quell'istante, di quell'ora, di quei giorni in Aranjuez che sono già finiti quando la musica comincia.

Il fatto che non sappiamo cosa sia la felicità implica - a parte la grazia del destino, di farci vivere - anche la tentazione di affrontare il problema in maniera più rude: vietando la felicità oppure prescrivendola. Il divieto della felicità si giustifica col razionale timore che il non proibito, una volta acquisito, farebbe disertare il suo acquirente da quella unione chiamata società, la quale se non altro dà ad intendere di provvedere alla maggiore felicità del maggior numero - e deve darlo ad intendere, per conservare se stessa. Nessuno ha il diritto di diventare prematuramente felice, affinché tutti possano diventarlo e chi è felice o anche solo dà l'impressione di esserlo non faccia scordare agli altri ciò che essi devono ancora conquistare, e che li sprona a lavorare al bene comune. Dell'efficacia dei divieti della felicità non sappiamo nulla, poiché proprio essi impediscono, a chi li abbia trasgrediti, di dirlo. Quante felicità segrete esistano è un dato che sfugge ad ogni possibile tecnica di accertamento. La prescrizione della felicità si riveste dello splendore assolutistico della pura filantropia. Essa suggerisce che almeno alcuni sanno che cos'è la felicità, ma la «razionano» per impedire il collasso che conseguirebbe dal fatto che tutti sanno la stessa cosa. Prevenire il collasso è il presupposto implicativo, retoricamente sottaciuto, delle economie di piano. Coloro che sanno provano già, in rappresentanza di tutti gli altri, quali siano le conseguenze del loro sapere: vivono nelle enclaves dell'universale e coprono con tendine i vetri delle loro limousine perché nessuno possa vedere se per caso non sono già felici. Per assuefare gradualmente alla felicità distribuiscono a tutti, dosandolo attentamente, un poco di quello che hanno sperimentato. Le code che si formano dove avvengono le distribuzioni fanno presumere che la procedura abbia successo - ma lasciano anche presagire le risse e le rivalità mortali che inevitabilmente sorgerebbero, qualora i pretesi conoscitori della felicità accrescessero le dosi delle loro assegnazioni in ragione della loro conoscenza dei bisogni di sostanza felicitante.

Così tutti restano felici, con moderazione, poiché non sanno cos'è la felicità oppure possono affidarsi ad altri, che traggano dal proprio sapere le sagge conclusioni dell'altruismo.

Rapporti tesi col mondo

Heidegger ha proclamato la Cura essenza dell'Esserci, e vi ha trovato la chiave della temporalità come orizzonte entro il quale l'Esserci comprende l'Essere. La Cura impedisce all'Esserci di coincidere con la propria presenza; essa nasce da un rapporto teso verso il tempo che Heidegger definisce «estatico». Anche l'intenzionalità è tensione, ed anche in essa c'è un rapporto teso verso il tempo, dato che «intenzionalità» definisce precisamente quella caratteristica della coscienza che le impedisce di avere i suoi oggetti «tutti interi e in una volta». Coscienza vuol dire che si deve attendere e che si può indugiare. Nella temporalità della Cura l'Esserci si considera dall'esterno, dalla prospettiva della posizione temporale che appunto non è presente. Sotto questo aspetto lo stesso accade con la sua autoesteriorità nello spazio, nella quale l'Esserci si dà a se stesso come esteriorità visibile attraverso il corpo ed «attua» la propria realtà dalla posizione di possibili Altri. Cosa succede quando il rapporto dell'Esserci con il tempo, teso per effetto della Cura o intenzionalità, viene «disteso», si vanifica come estensione, così come l'autoesteriorità nello spazio può vanificarsi quando il Sé si identifica totalmente - nel dolore o nel piacere, in forma patologica nell'autismo - con se stesso in quanto corpo? Il crollo della tensione nel rapporto col tempo si manifesta nel fenomeno della noia. Il Sé rigettato o ripiegatosi su se stesso non sa cosa fare di sé. Nella misura in cui cerca il godimento senza tensione, vuole identificarsi con la propria presenzialità. Così perde il riferimento temporale, che lo strappa a se stesso.

Per quanto paradossale possa suonare: la Cura esime dall'occuparsi di sé. Per un attimo si deve dimenticare che essa è autoconservazione impellente nella prospettiva della tematica del tempo. La noia sarebbe allora la condizione in cui non c'è nulla di urgente. È chiaro che non c'è una terza possibilità rispetto all'alternativa tra l'essere assillati dalle necessità dell'autoconservazione o, liberi da esse, perdere la tensione temporale. Se l'autoconservazione dell'Esserci ha successo, esso scopre che il centro delle sue cure è vuoto; non soltanto non sa cosa fare di sé: non trova nulla là dove, nella sua apprensione estatica, aveva supposto ciò che in essa era in questione. Il paradosso sta nel fatto che l'Esserci è Cura e che può liberarsi di essa solo al prezzo di non essere più nulla di

cui poter prendersi cura. L'Esserci diventa un peso a se stesso nell'istante in cui si trova nella condizione di poter diventare «impalpabile» a se stesso. Esattamente a questo 198 punto la tensione del rapporto verso il tempo si ribalta nella «distensione» della noia. Secondo Schopenhauer «la vita dei ricchi e dei privilegiati non è nient'altro che una lotta continua e disperata contro la noia». Le denominazioni variano, e più carica di rimprovero - contro chi non importa; nel dubbio contro i responsabili dell'esistenza suona l'accusa dell'«insensatezza». Si tratta di etichette interscambiabili. Queste considerazioni dal tono relativistico servono a far presente come il concetto di «cura» non tolleri interpretazioni dogmatiche. È vero che Heidegger voleva ammettere la teoria nel senso della curiosità che guarda a bocca aperta, solo come modo difettivo della Cura; ma questo è semplicemente un pregiudizio della sua analitica esistenziale, ed è in contrasto col rapporto dell'analitica con l'ontologia fondamentale nell'orizzonte della temporalità.

Qui infatti la via dalla Cura alla struttura temporale dell'Esserci si può percorrere anche nella direzione inversa. Ciò che corrisponde alla tensione estatica di quel rapporto è allora e perciò una «cura» o il suo equivalente compresa quindi l'intenzionalità della coscienza teoretica. Nel caso più semplice del paradigma fenomenologico, la coscienza per così dire non sopporta la vista della «faccia» che una cosa le rivolge - finché non avrà di fronte l'altra «faccia», il «rovescio». Questo rapporto teso tra la «faccia» anteriore e quella posteriore non è per nulla l'innocuo caso di ciò che può essere appunto anche altrimenti. Si tratta invece della tensione racchiusa nel riferirsi alla «cosa», cioè del tendere verso qualcosa che può essere «realizzato» solo nel tempo. Magari la minore o la minima, ma anche questa è una «cura». Il punto critico dell'atteggiamento teoretico sta nella differenza di cosa e mondo, orizzonte interno ed orizzonte esterno considerati nei loro valori estremi. Il massimo grado di protensione di una coscienza come intenzionalità è il paradossale rapporto col mondo in quanto «oggetto» (Objekt). Il mondo è definito dal fatto di non essere un oggetto (Gegenstand). Altrimenti non si potrebbe dire che ogni oggetto (Gegenstand) possiede per essenza orizzonti 199 esterni e il mondo come estremo orizzonte dei suoi orizzonti. Da ciò dipende, ben al di là della differenza tra la «faccia» anteriore e quella posteriore del corpo

fisico, la tensione che caratterizza ogni riferirsi ad oggetti in quanto rapporto temporale: potenzialmente si può sempre gettare uno sguardo indietro su ogni oggetto. Questa non è la banalità che sembra. Significa che il «mondo» tiene sempre a disposizione per il soggetto cinestesico uno spazio più ampio di quello che sarebbe necessario per «sistemare» (localizzare) «le cose».

Questa inerenza del soggetto all'intenzionalità dei suoi oggetti e ai loro orizzonti può essere senz'altro descritta con la struttura fondamentale, introdotta da Heidegger, dell'«essere-nel-mondo», attraverso il quale si riconosce l'Ego mondano di Husserl. Ma questo vale anche per l'Io trascendentale, che per la sua assoluta certezza di sé si identifica con la soggettività assoluta? Questa non può essere nel mondo, perché il mondo è attraverso di essa. Ma poiché anche la soggettività assoluta deve avere la coscienza interna del tempo, in quanto questa inerisce per essenza alla soggettività, non la si può pensare senza la tensione verso questo rapporto col tempo e senza la struttura guida dell'intenzionalità come fattore di tensione di questo rapporto. La soggettività assoluta deve avere un rapporto col mondo che dia al suo rapporto col tempo la massima tensione ed escluda assolutamente la contrazione puntuale nella noia come un «farsi pesare» il tempo. Si obietterà che tutto questo non può essere detto così alla buona. Ma se la temporalità immanente è costitutiva per la soggettività in genere - e su questo punto concordano il fondatore della fenomenologia e il suo più caratteristico deformatore -, allora dobbiamo poter attingere i concetti per ciò che risulta da questo stato di cose dalla nostra stessa condizionatezza temporale, compresa la sua patologia. Epicuro pensava che gli dei sono privi di «cure» perché non prestano attenzione ai mondi. Un bel pensiero sulla felicità, ma sbagliato. Egli muoveva dal presupposto che la visione di uno qualsiasi dei mondi infiniti, così come ormai erano risultati, avrebbe potuto procurare loro solo pena ed affanno. Tanto più che essi non erano i creatori responsabili di questi mondi, ma si doveva supporre che ciò che sarebbe toccato loro di vedere avrebbe trafitto il cuore anche a chi non ne portava alcuna responsabilità. Ma proprio qui la razionalità dell'autoconservazione impone di distinguere tra guardare il mondo e farsi coinvolgere in esso. Se gli dei vanno pensati liberi dalla «cura», non per questo possono cadere nell'avvilimento della noia. Epicuro ne

aveva tenuto conto: i suoi dei sono impegnati in dialoghi greci senza fine - un'idea che se non altro rivela come egli avesse presente la problematicità del loro rapporto col tempo, nonostante il distacco dal mondo che già Aristotele aveva reso d'obbligo per un dio; o almeno come essa avesse lasciato una traccia nella sua riflessione. Ma su cosa questi dei avrebbero dovuto condurre i loro dialoghi senza fine se non sui mondi? Non sono proprio i mondi la quintessenza di ciò su cui si può in generale parlare? Husserl avrà invece completamente ragione: è impossibile parlare dell'assoluto come soggettività senza dargli l'oggetto adeguato - l'unità della tensione della sua intenzionalità. Ma poiché il soggetto e l'oggetto ineriscono per essenza, la loro correlazione non può essere concepita come creazione - come ci insegna continuamente la speculazione trinitaria sulla generazione del Figlio dal Padre, dell'intelletto dalla memoria. La contestualità tra ciò che sembra essere l'eterna «necessità propria» del dio teologico e ciò che, in quanto «mondo», deve essere riferito alla creazione biblica, era già stata istituita nella speculazione veterotestamentaria sul logos che fu accolta nel prologo del vangelo di Giovanni: la «parola» eterna per mezzo della quale era sorto il mondo doveva essere qualcosa di più della primitiva metafora di un ordine di genere imperativo impartito dal fondatore di una città, e questa a sua volta doveva già essere qualcosa di più della rappresentazione di un atto demiurgico. A ben vedere, si trattava di una «fondazione» della cura di Dio per il mondo; 201 egli doveva essersi impegnato nel mondo e obbligato verso di esso più profondamente di quanto quelle vecchie metafore del fare e del comandare riuscivano ad esprimere. Doveva trattarsi di una vera «cura», senza però schiacciare chi la doveva avere. Ad ogni modo Husserl, che aveva seguito una strada troppo lontana da tutte le teologie e difficilmente potrebbe essere ricondotto ad un «secolarizzato» modello del mediatore, non ha concretizzato in forma immediatamente sistematica la necessità del mondo per la soggettività assoluta. La sua intersoggettività trascendentale - come condizione della possibilità di un «mondo» oggettivo per il soggetto trascendentale - è una specie di genuina speculazione sul logos dallo spirito della fenomenologia.

E poiché nessun soggetto può avere un oggetto se non in una «prestazione» intenzionale, allora anche questa connessione originaria non è «libera dalla cura».

Un'ultima parola non ancora confermata

Come si muore nelle e con le filosofie? Socrate avrebbe disapprovato questo plurale, o semplicemente non lo avrebbe compreso. Ma come si muore con la filosofia, gli sarebbe sembrata la domanda fondamentale - quella alla quale avrebbe dovuto presto rispondere. Lo stesso vale anche per gli Stoici, nel gran gesto dell'accettazione della morte; per Epicuro solo nell'attestazione della sua irrealtà. Come si morisse nelle e con le filosofie post-antiche, non possiamo saperlo, già per il fatto che la competenza per la buona morte era passata alla teologia, e aveva cessato di essere un tema filosofico. Come moriva un cartesiano si può classificare tutt'al più in base ai fatti della tradizione, e ci insospettiamo se la sua morte si adatta troppo precisamente al «sistema». Ma per quanto la critica storica possa disprezzarla, una coerenza creata a posteriori non ha nulla di riprovevole. Così nascono aneddoti immaginari. Mi piacerebbe sapere cosa si racconterà nel prossimo millennio sulla morte e le «ultime parole» di Heidegger e dei suoi seguaci, e non avrei nulla da obiettare ad un concorso destinato ad inoltrare delle proposte alla tradizione. Attingerei volentieri queste ultime parole a un'indiscrezione privata, ma non ne dispongo. E quindi: uno che era stato afflitto dall'analitica esistenziale non meno che dalla questione dell'«essenza del fondamento», cosa può avere ancora detto alla fine? Nel caso migliore dell'evidenza: cosa deve aver detto? Forse: «Non c'è più un fondamento per la Cura». (*)

* [Kein Grund mehr zur Sorge-, «non c'è più motivo di preoccuparsi».]

Indice dei nomi

Accarino, B., 13
Agostino di Ippona, 179
Albaret, C., 176
Anassimandro di Samo, 84, 127,
Anselmo di Canterbury, 102
Archimede, 105
Argenton, B., 7, 12
Aristotele, 201
Aron, R., 129
Augusto (Gaio Giulio Cesare Ottaviano),
Bacone, F. (F. Bacon), 24
Baumgarten, AG., 28
Beethoven, L. van, 161, 162, 183
Bergson, H., 120
Berkeley, G., 61
Bertram, E., 47, 51
Bione di Boristene, 24
Boella, L., 9
Borsari, A., 10, 11, 13, 15, 16
Boswell, J., 61, 62
Brecht, B., 110-112
Brunswick, J., 183
Burdach, K., 179
Carnap, R., 105, 122, 123
Cartesio, R. (R. Descartes), 60, 61, 103, 143, 184-186, 192-195
Cesare, Gaio Giulio, 157, 158
Chiodi, P., 13
Cicerone, Marco Tullio, 159, 191
Cinea, ambasciatore di Pirro, 132
Clovio, G., 160
Colombo, C., 119

Cometa, M., 8
Copernico, N. (N. Kopernik), 144
Dahl, R, 10
Dante Alighieri, 133
Darwin, C.R., 32, 54, 144, 169
Davidson, D., 16
Dilthey, W., 58
Doni, M., 9
Eckermann, J.P., 61
Eckhart J.G., 25
Ennio, Quinto, 158, 159
Epicuro, 27, 32, 188, 200-202
Eraclito di Efeso, 15, 106
Erasmus da Rotterdam (Erasmus Desiderio), 40-43
Esiodo, 38, 42
Esopo, 16,21,23,43,44
Eulenburg-Hertefeld, P., 39, 46
Feuchtwanger, L., 110
Fichte, J.G., 57
Fischer, H., 17, 47, 51
Fischer, S., 47, 51
Fontane, T., 91
Fontenelle, B. Le Bovier de, 190
France, A., 75
Frege, G., 163, 166, 167
Freud, S., 16, 65, 144, 173
Freyer, H., 116, 117
Gadamer, H.G., 59
Gargani, A., 12, 15
Garve, C., 62
Gehlen, A., 88
Gentili, C., 10
Ghiberti, L., 157
Giovanni, apostolo, 74, 201
Giovanni Paolo II (Karol Wojtyła), 16
Giovanni XXII (Jacques Duèse), 148, 151

Goebbels, P.J., 111, 112
Goethe, J.W., 22, 37-44, 46, 48-51, 53, 61, 119, 161, 174, 175, 179
Gorgia di Lentini, 69
Greco, El (D. Theotokopoulos), 160
Grillparzer, F., 177
Halm, C., 42
Hauptmann, G., 50
Hebbel, C., 171-174
Hebbel, C.F., 32-34, 73, 168-175,
Hecker, M., 39
Heidegger, M., 13, 14, 16, 84, 106, 179, 180, 187, 197, 199, 200, 203
Herder, J.G. von, 179
Hitler, A., 153
Hornstein, R. von, 163
Husserl, E., 57-60, 109, 200-202
Igino, Gaio Giulio, 13, 179, 182
Jens, I., 154
Johnson, S., 61, 62
Jordan, W., 169-172, 174, 175
Joubert, J., 147
Joyce, J., 175-177
Jünger, E., 36, 37, 113, 165, 167,
168
Justi, C., 160
Kainz, J., 100
Kant, I., 27-30, 32, 62, 71, 86, 134, 138, 184, 191
Kattes, M. von, 165
Kelvin, W.T., 146
Kracauer, S., 168
Kuh, E., 175
La Fontaine, J. de, 45
Laplace, P.S. de, 105, 123, 124, 138
La Roche, S. von, 44
Lavater, J.K., 83
Leibniz, G.W., 17, 18, 25-29, 184
Lensing, E., 33
Leverkiihn, A., 152

Linneo, C. (C. von Linné), 135, 136
Lucrezio, Tito Caro, 54, 116
Mann, E., 47
Mann, G., 47
Mann, H., 192
Mann, K., 110, 152
Mann, T., 17, 47-51, 152, 153, 176
Marcuse, L., 56, 57, 192
Matteo, apostolo, 10, 11
Meier, G.F., 28
Mendelssohn, P. de, 50
Montaigne, M. de, 132
Napoleone I Bonaparte, 43, 175
Nernst, W.H., 147
Nerone, Claudio Cesare, 66
Neurath, O., 105, 106, 110, 122-125
Newton, I., 55
Nietzsche, F.W., 16, 56, 77, 80, 106, 107, 119, 164, 165, 185
Olbers, H.W.M., 139
Omero, 50, 158, 182
Origene, 151
Ostwald, W., 104
Overbeck, I., 165
Paolo di Tarso, 22, 66, 73
Paolo III (Alessandro Farnese), 160
Parmenide, 68
Pascal, B., 121, 127, 189
Pirro, re dell'Epiro, 132, 133
Platone, 66, 149
Plessner, H., 57, 59
Plinio il Vecchio (Gaio Plinio Secondo), 157, 158
Polgar, A., 83, 99, 100
Powers, A., 176
Proust, M., 175-177
Raleigh, W., 75
Rèe, P., 164
Rembrandt, H.V.R., 120

Rigotti, F., 5, 8, 15
Rilke, R.M., 151, 152, 188
Rorty, R., 16
Rossini, G.A., 163, 164
Rothacker, E., 179
Rousseau, J.-J., 61
Russell, B., 60, 166, 167
Salomé, L., 164, 165
Salomone, re d'Israele, 10
Scheler, M., 58, 187, 189
Schiller, F., 40
Schlick, M., 104, 105, 122
Schmitt, C., 8
Schönherr, K., 99
Schopenhauer, A., 10, 66, 68, 69, 107, 128, 138-143, 155, 163, 164, 168-175, 199
Schoppe, A., 32
Schott, A., 39, 42
Scipione Nasica, Publio Cornelio, 158, 159
Semonide di Amorgo, 8
Serra Hansberg, M.V., 11
Seyle, H., 92
Shakespeare, W., 61
Simmel, G., 56, 57, 119-121
Sizzo, M., 188
Socrate, 149, 169
Spengler, O., 123
Spontini, G.L.P., 164
Stazio, Publio Papinio, 8, 10
Steiner, S.A., 161, 162
Strauss, D.F., 91
Tiziano Vecellio, 160
Virgilio, Publio Marone, 158
Voltaire (F.-M. Arouet), 49, 61
Weber, Marianne, 118-120
Weber, Max, 118
Weinrich, H., 9

Wittgenstein, K., 167

Wittgenstein, L., 58-60, 105, 108-110,121,122,163,166,167

Yorck, L., 165

Yorck, M., 165

Yorck, N., 165

Zelter, K.F., 37, 38, 41, 43, 44, 161, 162